МИРЧА ЭЛИАДЕ

КОСМОС И ИСТОРИЯ

Для научных библиотек

МИРЧА ЭЛИАДЕ

КОСМОС И ИСТОРИЯ

Избранные работы

Перевод с французского и английского

Общая редакция
члена-корр. АН СССР
И. Р. ГРИГУЛЕВИЧА,
доктора филологических наук
М. Л. ГАСПАРОВА

Москва «Прогресс» 1987

Переводчики: **А. А. Васильева, В. Р. Рокитянский, Е. Г. Борисова**
Составитель: кандидат исторических наук **Н. Я. Дараган**
Вступительная статья и комментарии **Н. Я. Дараган**
Послесловие **В. А. Чаликовой**

Мирча Элиаде
КОСМОС И ИСТОРИЯ

Редактор *В. Д. Гапанович*
Художник *О. А. Шапецкий*
Художественный редактор *И. М. Чернышева*
Технические редакторы *Н. А. Галанчева, Н. С. Котовщикова*
Корректор *В. В. Евтюхина*

ИБ № 15371

Сдано в набор 25.08.86. Подписано в печать 28.07.87. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага типографская. Гарнитура литературная. Печать высокая. Условн. печ. л. 16,38. Усл. кр.-отт. 16,38. Уч.-изд. л. 17,90. Тираж 10 000 экз. Заказ № 952. Цена 1 р. 90 к. Изд. № 41153

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс» Государственного комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17.

Московская типография № 11 Союзполиграфпрома Государственного комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 113105, Москва, Нагатинская ул., 1.

Редакция литературы по истории

© Составление, перевод на русский язык с сокращениями, вступительная статья, послесловие и комментарии издательство «Прогресс», 1987

Э $\frac{0508000000-577}{006(01)-87}$ 37—87

ОЧЕРК ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА МИРЧА ЭЛИАДЕ

Автор предлагаемого читателю сборника работ — видный ученый, занимающийся вопросами теории мифа, истории религий, методологии религиеведения. Его перу принадлежат книги, посвященные закономерностям мифологических систем Востока и Запада[1], мифологическому мышлению в разные исторические эпохи[2], шаманизму[3], обрядам и ритуалам народов Индонезии и Австралии[4], древнеиндийской философии[5], магии и оккультизму[6], сравнительному изучению религиозного символизма и мистики[7], эссе о современном искусстве, романы, пьесы, множество статей и докладов.

Оригинальность его выводов, связь затронутых им проблем с вопросами миропонимания и художественного творчества привлекли к нему внимание не только специалистов в области религии — историков, философов, этнографов и современных богословов, но и литературоведов, искусствоведов, социологов и т. д.

---

[1] Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris, 1949; Traité d'histoire des religions. Paris, 1949; Histoire des croyances et des idées religieuses. Paris, 1976—1978.

[2] Mythes, rêves et mystères. Paris, 1967; Aspects du mythe. Paris, 1963.

[3] Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.

[4] Australian religions. An introduction. Ithaca—London, 1973; Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Paris, 1976.

[5] Patanjali et le yoga. Paris, 1965; Le yoga. Immortalité et liberté. Paris, 1968.

[6] Forgerons et alchimists. Paris, 1977; Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions. Chicago—London, 1976.

[7] Le sacré et le profane. Paris, 1965; Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religioux. Paris, 1979.

По списку приведенных выше работ можно представить себе Элиаде солидным ученым и традиционным профессором, но это было бы отнюдь неверно. Конечно, он располагает чрезвычайно богатым материалом вследствие некоторой полевой практики и благодаря знанию более десяти языков (в их числе древние — латынь, древнегреческий, санскрит, а на четырех европейских он писал свои труды), а также благодаря нетрадиционному образованию, начатому в Европе и продолженному на Востоке. Но его отличает скорее блистательная эрудиция, чем глубина проработки материала, чуткость в восприятии новых идей и открытость всему нетрадиционному, подчас уводящая его слишком далеко. В его книгах ощущается та погруженность в предмет, которая ослабляет аналитическую целенаправленность исследователя, но его искания были созвучны духу времени и удовлетворяли интересы самой широкой читающей публики. Поэтому знакомство с творчеством Элиаде существенно обогащает наши представления о западной науке и художественной практике. И, пожалуй, наибольший интерес он вызовет не у специалистов в области мифологии и истории религий, а у социологов, историков культуры, философов, стремящихся составить целостное представление о современных тенденциях общественной мысли на Западе.

Элиаде подвергался очень серьезной критике за случайный подбор источников, их тенденциозность и недостоверность, за небрежное цитирование и неадекватную интерпретацию, но интерес к его творчеству неуклонно возрастал, начиная с середины века и вплоть до 80-х годов, об этом можно судить по числу переводов и переизданий его книг. На работах Элиаде воспитана целая плеяда исследователей и религиозных деятелей экуменического направления, его мифологические и востоковедческие штудии вдохновляют западных художников, поэтому, хотя нам и чужда его антиисторическая направленность, апология мифологизма и некоторые его концепции, мы тем не менее не можем равнодушно отвернуться от богатого творческого наследия, оставленного этим ярким ученым и писателем.

Одно из наиболее ценных направлений в творческой деятельности Элиаде — изучение топики мифа и мифологизма в литературе XX века. Действительно, мифология переживает сейчас свое новое рождение. В этом можно убедиться не только по тому резонансу, который вызыва-

ют исследования в области мифологии[1]. Современная литература возрождает миф и как сюжетную канву для романического повествования[2] и, что гораздо важнее, как структурную основу и поэтику литературного произведения. Так написаны повести Чингиза Айтматова[3] и романы Габриэля Гарсиа Маркеса[4]. В стиле магического реализма, преобладающем в латино-американской прозе середины века, причудливо соединились реалистические тенденции трактовки героев и мифологическое мышление в построении ситуаций и развертывании повествования. Все большее значение в мировой литературе приобретает творчество писателей развивающихся стран и народов, а истоками его непосредственно являются мифы и эпос. Единство с природой и причастность человека гармонии сфер, так ярко выразившаяся в произведениях североамериканских индейцев и наших народов Сибири, уходит корнями в древний мифологизм.

Сборник сочинений Мирча Элиаде, издаваемый на русском языке, озаглавлен «Космос и история». При этом звездное небо, изображенное на переплете, следует воспринимать как символ, но отнюдь не как иллюстрацию. Космос выступает в данном случае в исходном значении древнегреческого слова. Это миропорядок, установленный от века и регулирующий все отношения во вселенной. Космосу противостоит хаос, побежденный единожды актом творения, но не уничтоженный полностью, а исподволь все время угрожающий космосу. По мнению Элиаде, космос — это доминирующее в жизни древнего человека начало. Все значительные жизненные события осмыслялись им через уподобление акту космогонии. В вечном неподвижном космосе архаический человек мог существовать в сплошном настоящем, независимом от прошлого и не влекущем за собой закономерного будущего.

В отличие от древних современные люди соотносят себя с историей и исключительно с ней. Жизнь в истории

---

[1] Гулыга А. В. Искусство в век науки. М., 1978; Лосев А. Ф. Знак, Символ. Миф: Труды по языкознанию. М., 1982; Мифы народов мира, тт. 1—2. М., 1982; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

[2] Например, Манн Т. Иосиф и его братья. М., 1968; Ануй Ж. Антигона. Собр. соч. в 2-х томах, т. 1. М., 1969.

[3] Айтматов Ч. Белый пароход.. М., 1980; он же. Буранный полустанок: И дольше века длится день. М., 1981.

[4] Гарсиа Маркес Г. Сто лет одиночества. М., 1971; он же. Осень патриарха. М., 1978.

осмысляется Элиаде как принципиально отличный от космического способ существования. Деятельность в потоке времени превращает каждый шаг в неповторимый и решающий, и это накладывает на современного человека тяжкое бремя ответственности, но и позволяет ему ощутить себя творцом истории.

Основным различительным признаком между древним и современным человеком Элиаде считает восприятие времени, поэтому особое внимание он уделяет образам, символам и ритуалам, связанным с трактовкой времени в различных мифологических, религиозных и философских системах. Нельзя согласиться с его позицией, по которой переход от одной формы восприятия времени к другой совершается вследствие изменения религиозного сознания, но его наблюдения над различными версиями времени приобретают особую актуальность сейчас, когда в связи с ускорением научно-технического прогресса и информационным взрывом проблема времени начинает рефлектироваться очень остро и ставится учеными всех направлений[1].

Основу публикуемого сборника составляет книга «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение». Работая над рукописью, автор дал ей заглавие «Космос и история», но впоследствии изменил его. Впрочем, книга в немецком и американском изданиях выходила под первоначальным названием. В ней в основном и обсуждаются проблемы сакрального и профанного, преодолеваемого и господствующего времени, в ней проводится детальное сравнение мифологических и религиозных систем разных времен и народов. Тесно примыкают по рассматриваемому материалу к этой книге две главы из более позднего труда «Шаманизм и архаическая техника экстаза». Они трактуют те же сюжеты и дают много дополнительных примеров к основной книге, это как бы расширенные иллюстрации к ней, включающие близкий советским исследователям сибирский и среднеазиатский материал. Дополняет сборник статья, вышедшая в конце 60-х годов, рассказывающая о принципах двучленности и контраста в мифологических системах. Она укладывается в основную проблематику

---

[1] Восприятие пространства и времени. Л., 1969; Клупт М. А. Время в жизни человека. М., 1985; Молчанов Ю. Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977; Серов Н. К. Время и мы: Можем ли мы овладеть искусством пользоваться временем? Л., 1980; Элькин Д. Г. Восприятие времени. М., 1962.

книги и дает читателю представление о более поздних работах Элиаде.

Жизнь этого человека можно было бы описать в приключенческом романе, а еще лучше — показать в кино. Получился бы фильм, где восточная экзотика — шумные базары Калькутты и величественная строгость Гималаев — сменялась бы сосредоточенной тишиной европейских университетов, в которых он читал лекции. Непроницаемые лица дипломатов в неподвижном воздухе зала соседствовали бы с гулом и трепетом возбужденной толпы. И, наконец, — железобетонная утопия Нового Света и рядом с ней причудливые, как видения, маски североамериканских индейцев, украшающие обложку одной из последних книг Элиаде.

Внешнесобытийная канва жизни Мирча Элиаде действительно очень пестра. Родился он в 1907 году в Бухаресте, учился в Бухарестском университете и по его окончании в 1928 году получил степень доктора философии. Затем продолжил свою учебу в Калькутте, где занимался санскритом и индийской философией (главным образом йогой). Не удовольствуясь книжным образованием, в 1931 году он отправился в Гималаи, где в течение двух лет наблюдал жизнь йогов в монастырях трех высокогорных областей. На основе собранного материала им была написана первая значительная работа «Эссе о происхождении индийской мистики» (Essay sur les origines de la mystique indienne), опубликованная в Париже в 1936 году.

Тема йоги, как философии жизни, оказалась очень устойчивой в творчестве Элиаде. За первой книгой последовали и другие: «Техника йоги» (Париж, 1948); «Йога. Бессмертие и свобода» (Париж, 1954); «Патанджали[1] и йога» (Париж, 1965). Эти книги переводились на многие европейские языки и выдержали не одно издание. Они свидетельствуют не только о верности Элиаде восточной тематике, но и о том, что он чутко улавливал общественную потребность, живой интерес читающей публики к проблемам философии бытия. Ведь середина века ознаменована не только широким распространением экзистенциализма в европейской философии, но и расцветом экзистенциалистской литературы, особенно во Франции, где это

[1] Патанджали (II в. до н. э.) — создатель философской системы йоги.

направление связано с именами Сартра и Камю. Способность ощутить поток жизни как частицу вечного бытия и умение управлять собою в нем — искусство, которому обучает йога, — в какой-то мере отвечало духовным исканиям героев послевоенного времени.

Обучение и работа в Индии наложила отпечаток на все творчество Элиаде. Ссылками на индийские источники и упоминаниями имен современных ученых этой страны, с которыми мало знакома европейская наука, пестрят многие его книги, в том числе и «Миф о вечном возвращении». Однако не только формальные признаки знакомства с восточной философией присутствуют в работах Элиаде, и не они составляют существенную характеристику его творчества. Гораздо важнее та широта взгляда, которую придает Элиаде постоянный диалог Востока и Запада в его книгах, возможность соотнести две разные точки зрения на мир и выявить закономерности, носящие универсальный характер.

В книге «Миф о вечном возвращении» в качестве такой универсалии выступает циклическое восприятие времени мифологическими народами. Сравнение индийской юги, древнееврейского олама, античного эона (циклов Великого времени) позволяет делать достаточно широкие выводы о принципах организации и восприятия времени древним человеком. Привлечение сюжетов буддийской мифологии для сравнения с ближневосточной и античной дает Элиаде ту свободу владения материалом, которая ставит его в ряд ведущих специалистов в области сравнительного религиеведения. Он не только возглавлял соответствующую кафедру в Чикагском университете, издавал журнал «История религий», но занимал почетное место в редколлегии самой значительной в Европе серии исследований в области религии, выпускающей в год по несколько книг (Religion and Reason. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion). Его имя периодически появляется на страницах таких журналов как «Religions Studies» и «Numen».

По возвращении домой, в 1933 году, Элиаде приступил к преподаванию в Бухарестском университете, посвятив себя изучению религий и исследованиям по восточной философии. Он вел тогда два курса: историю индийской философии и всеобщую историю религий. В 1938 году им был основан журнал «Zalmoxis» для публикации религиеведческих исследований. Но вышли всего лишь три выпу-

ска этого журнала. Годы, проведенные в Бухаресте, были для него в некотором смысле продолжением учебы: он увлекся фольклором и усердно штудировал образцы художественного творчества народов Восточной и Южной Европы. Отсюда его экскурсы в историю и мифологию южных славян и румын, встречающиеся в первой главе книги «Миф о вечном возвращении». Но все же фольклористика никогда не выходила на первый план в его сочинениях. В 1937 году он опубликовал на румынском языке эссе: «Hasdeu, Bogdan, Petriceicu. Scrieri literare, moral şi politice». В конце 30-х годов он вошел в художественную литературу своей страны как писатель-модернист, смело экспериментировавший со временем. Однако события второй мировой войны и разрыв с родиной надолго отвлекли его от художественного творчества.

В 1940 году он был назначен атташе по культуре при румынском посольстве в Лондоне, а в 1941 — направился в Лиссабон советником посла по вопросам культуры. Но в 1945 году, не сделав карьеры на дипломатическом поприще и, очевидно, разочаровавшись в своей общественно-политической деятельности (поскольку он к ней никогда более не возвращался), Элиаде поселился в Париже и вернулся к преподаванию, которое впоследствии не бросал практически до конца жизни. Постоянное общение с эрудированной, увлекающейся, но еще не очень глубоко проникшей в предмет молодежной аудиторией заметно сказалось на форме подачи материала в сочинениях Элиаде. В научном творчестве он остался художником со своеобразным и поэтичным языком.

Создавалось впечатление, что автор пишет свои труды не в кабинетной тиши, наедине с самим собой, а в непрерывном оживленном диалоге с читателем, тем самым студентом европейского университета, с которым ученого так часто сталкивала практика. Отсюда динамизм повествования, свободный стиль, легкий язык, хотя и не чуждающийся терминов и заимствований. Элиаде важно быть по́нятым и убедить. То, о чем он говорит, представляется ему жизненно важным как для него самого, так и для читателя. Вместе с тем в своих сочинениях он рассчитывает на читателя, хотя бы в небольшой степени знакомого с несколькими европейскими языками и особенно древними (греческие термины он не поясняет, а латинские цитаты не переводит), с христианским богословием, историей европейской философии и наиболее известными

сюжетами египетской, переднеазиатской и античной мифологии.

Годы, с 1945 по 1956, проведенные в Париже, впрочем с выездами для чтения лекций и докладов в Рим, Падую, Лунд, Мюнхен, Франкфурт-на-Майне, Марбург, Цюрих, Аскону, были самыми плодотворными в жизни Мирча Элиаде. Именно в это время вышли важнейшие из его трудов по теории мифа, сравнительной истории религий, по семиотике религиозных обрядов и ритуалов. Насыщенная событиями научная и литературная жизнь Франции середины века, участие в деятельности «Eranos» — ежегодника по проблемам культуры, возможность непосредственного общения с К. Г. Юнгом — все это послужило стимулом к творчеству. Вначале выходит серия его книг, в которых разрабатывается материал, в основном еще собранный до войны. Это «Очерки по истории религий» (1949) (переведена на немецкий язык в 1954 году); «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторения» (1949) (вышла на немецком в 1953 году, переиздана в 1966 году под названием «Космос и история. Миф о вечном возвращении», два американских издания: в 1954 году и с новым заглавием «Космос и история» — в 1959 году, в дальнейшем переиздавалась вплоть до конца 70-х годов); «Шаманизм и архаическая техника экстаза» (1951) (вышла на немецком — в 1957 году).

Наряду с исследовательскими работами Элиаде публикует и околонаучную эссеистскую прозу, и романы, сюжеты которых связаны с предметом его научных изысканий. Таковы «Техника йоги» (1948), «Бенгальская ночь» (1950), «Образы и символы: эссе о магико-религиозном символизме» (1952), «Запретный лес» (1955); «Полночь в заливе Серама» (1956). Экзотическая тематика, эффектная подача материала, художественные достоинства прозы Элиаде, которые читатель мог оценить и по его научным работам (хотя напомним, что подавляющее их большинство написано автором не на родном языке), привлекли внимание публики к этим книгам. Сказалось и то, что Элиаде по собственному опыту хорошо знал действительность, которую описывал. В его книгах воображение исследователя дополняется наблюдениями путешественника, и мысль воплощена в ткань повествования с мастерством уже опытного писателя. Он рассказал европейцу XX века миф о Востоке — миф об абсолютной духовной свободе, о гармоническом существовании. К восприятию этого мифа читающего

человека Запада уже подготовили Ницше, Шпенглер и другие, так что романам Элиаде был обеспечен сенсационный успех.

Следующие научные труды Элиаде выходили из печати без задержки и почти сразу же переводились и переиздавались. Возможно, многие коллеги осудили такой неблаговидный способ приобретения популярности, как работа в «легком жанре» при науке, что сказалось впоследствии, когда Элиаде с готовностью оставил Европу, чтобы все начать сначала в Новом Свете. Но, тем не менее, судьба его вполне подтверждает пословицу: победителей не судят. Удачи на ином поприще не подорвали ни научного авторитета Элиаде, ни его стремления к подлинно исследовательской работе. Один за другим из-под его пера выходят значительные теоретические и обобщающие труды: «Кузнецы и алхимики» (Forgerons et Alchimistes, Paris, 1956), «Мифы, видения и мистерии» (Mythes, rêves et mystères. Paris, 1957), «Рождение и новое рождение» (Brith and Rebirth. New York, 1958), «Мефистофель и Андрогин» (Méphistophéles et l'Androgyne. Paris, 1962), «Миф и реальность» (Myth and Reality. New York. 1963), «Священное и профанное» (Le sacré et le profane. Paris, 1963). Поистине 50-е годы были началом творческой зрелости Элиаде. Его работы, посвященные мифу и ритуалу (в книге «Рождение и новое рождение» речь идет об инициациях) вызвали большой резонанс, они обсуждались в научной периодике разных профилей[1].

Проблематика, разработанная Элиаде в книгах «Миф и реальность» и «Священное и профанное», знакома советскому читателю по целому ряду отечественных и переводных работ[2], но в его трактовке вопросы теории мифа и мифологизма в XX веке требуют более серьезной подготовки, для того чтобы правильно их воспринять и критически осмыслить. В основе книги «Миф и реальность» лежит оригинальная концепция, обобщающая весьма раз-

---

[1] См.: "Religious Studies", vol. 8, № 2, 1972; vol. 10, № 1, 1974; vol. 14, № 2, 1978; и главы «Ритуализм и функционализм» и «Аналитическая психология» в кн.: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 31—39, 57—74.

[2] Например, Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа; Лотман Ю. М. и Успенский Б. А. Имя. — Культура. В сб.: Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973, с. 282—303; Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

нообразный фактический материал, от индонезийских до североамериканских мифов, а выводы устанавливают связь с современностью. Элиаде дает определение мифа как «священной истории». Миф, по его утверждению, рассказывает о событиях, которые имели место в изначальные времена и связаны с творением мира в целом или отдельной его части. В акте творения непременно участвуют сверхъестественные существа, таким образом миф — единственная подлинная реальность, во всяком случае для первобытного человека. Кроме того, миф служит прототипом, образцом для всех человеческих обрядов и всех существенных видов профанной, обыденной деятельности. Далее на всем протяжении истории человечества Элиаде прослеживает социальную функцию мифа и показывает, что мифологическое мышление преобладало в философских концепциях античности, в народном христианстве в средние века, в идеологии любых милленаристских движений и возрождается вновь в философии и искусстве XX века. Миф о «возвращении к истокам», по мнению Элиаде, неоднократно разыгрывался политическими деятелями Европы нового времени: лидеры реформации мечтали о восстановлении первоначальной церкви, деятели французской революции воссоздавали идеальное государство Древнего Рима и т. д. Мифологические структуры и образы ученый выявляет также в продукции современных средств массовой информации. Они создают новых фольклорных героев, и супермен XX века наделен всеми типическими чертами мифологического персонажа.

Особое место в мифологической концепции Элиаде отводится понятию времени (и, соответственно, истории). Есть сакральное мифологическое время, в котором творилась космогония, в котором действуют боги и осуществляются мифы. И существует профанное время, соотнесенное с этим сакральным, но более «слабое», чем последнее. Рассказ мифа — это прорыв «священного», равнозначный иерофании (богоявлению). Профанное время исторично. Оно линейно, необратимо и доступно индивидуальной памяти, тогда как мифологическое время сохраняется лишь в коллективной памяти или, точнее, в коллективном бессознательном. Эти понятия, неоднократно фигурирующие в работах Элиаде, указывают на усвоение им идей французской социологической школы Эмиля Дюркгейма и связь с концепциями К. Г. Юнга. Последователю школы Дюркгейма Л. Леви-Брюлю принадлежит определение и введение в

широкий научный оборот понятия «мифологическое мышление», а Юнгу — «коллективное бессознательное». Однако Леви-Брюль при этом отождествлял мифологическое с «прелогическим» мышлением, чего Элиаде не делает. Концепция прелогического мышления исходит из существования непреодолимой грани между логикой архаического и современного человека. Мышление первого считается чисто ассоциативным, управляемым законом сопричастности, тогда как второму свойственно построение силлогизмов. Резкий переход от первого типа мышления ко второму не получил достаточного обоснования ни у самого Леви-Брюля, ни у его последователей. Элиаде интуитивно избегал основных тезисов Леви-Брюля, хотя, безусловно, был знаком с его учением и в нескольких книгах на него ссылается. Сам Элиаде как раз очень внимателен к тому периоду становления исторического сознания, который выпал из концепции Леви-Брюля, и показывает в дальнейшем диалектику архаического и современного типов мышления на протяжении всей европейской истории от античности до наших дней.

Спустя несколько десятилетий французские структуралисты с Клодом Леви-Стросом во главе пересмотрели учение Леви-Брюля на основе идей все той же французской социологической школы, но с учетом нового этнографического материала. Леви-Строс принципиально отказался от понятия «прелогическое мышление», противопоставив ему закон единства человеческого разума на всех этапах исторического развития: человек всегда мыслил одинаково «хорошо», но его разум прилагался к разным объектам. Леви-Строс также воспринял учение о «коллективном бессознательном», точнее уже о «коллективных представлениях», разработанных Э. Дюркгеймом и М. Моссом, развил это учение, выявив структуры мифологического мышления. Его построения более глубоки и значительны, чем выводы Элиаде, но приоритет принадлежит последнему. Около десяти лет разделяют «Миф о вечном возвращении» и «Структурную антропологию», так что Элиаде чутко уловил и первым указал на то, что уже назревало и вскоре, но в других руках, приобрело форму завершенной теории.

Размышления о книгах «Миф и реальность» и «Священное и профанное» не случайно заставили нас вернуться назад к «Мифу о вечном возвращении». Дело в том, что в этой книге сформулировано и развито самое оригинальное и очень дорогое автору положение о цикличности мифоло-

гического и линейности профанного времени. Элиаде по той или иной причине возвращается к проблеме времени почти в каждой своей работе, и если где-то формулировки становятся отточенней, а выводы яснее и универсальней, то значение первой книги тем самым не умаляется. Не случайно автор сам советует начинать знакомство с его творчеством с книги «Миф о вечном возвращении». Он пишет об этом несколько лет спустя после первого издания книги, когда вышел из печати уже целый ряд популярных работ и были практически готовы фундаментальные исследования по мифологии. Но такого всестороннего освещения проблемы времени, такого изящества и цельности повествовательной формы в последующих трудах Элиаде мы, пожалуй, уже не встретим.

Книга «Миф о вечном возвращении» целиком посвящена проблеме восприятия времени первобытными и так называемыми историческими людьми. Кстати, термин «исторические общества» употребляется в западной литературе довольно широко, особенно после Леви-Строса. У него первобытные (мифологические) общества противопоставляются цивилизованным (историческим), как «холодные» и «горячие». Первые воспроизводят одни и те же архаические структуры, а вторые — более подвижны, изменчивы, подвержены прогрессу. Исследуя структуры мифологического сознания, Леви-Строс нигде не останавливается на тех формальных и внешних признаках, по которым его «холодные» общества можно отличить от «горячих», полагая сущностное различие достаточным. У Элиаде же мифологический и исторический типы сознания противопоставлены по восприятию времени: циклическому или линейному и достаточно конкретно связаны с определенным историческим типом культуры. Становление исторического человека, по мнению Элиаде, происходит под влиянием иудео-христианского религиозного комплекса, хотя и начинается еще в античности, впрочем, охватывая лишь небольшую группу интеллектуальной элиты.

Леви-Строс предполагает стадиальную преемственность между двумя типами мышления и существования — мифологическим и историческим. Все народы так или иначе переживают состояние «холодных» обществ и переходят в положение «горячих». Но когда и каким образом осуществляется этот определяющий перелом в развитии, автор не показывает ни в «Структурной антропологии», ни в «Тотемизме сегодня», ни в таком обобщающем труде как

«Мифологики». Даже одна из его поздних работ «Как умирают мифы» (1971)[1], посвященная казалось бы этой тематике, ни в коей мере не дает ответа на поставленный выше вопрос. Напротив, Элиаде концентрирует свое внимание именно на проблеме перехода из мифологического состояния в историческое и прослеживает его очень конкретно вплоть до определенных ритуалов (принесение жертвы Авраамом) и известных построений философии истории (Ориген, Иоахим Флорский).

Этот переход у Элиаде связывается исключительно со становлением нового христианского самосознания, хотя он же сам акцентирует исключения — элементы циклического восприятия времени в христианский период. Хронологические рамки, таким образом, устанавливаются достаточно определенно, а причинно-следственную связь с какими-либо историческими событиями предоставляется устанавливать самому читателю. Автор всецело остается только в области эволюции идей и духовных состояний общества.

В этом кроется и сила и слабость его работ. С одной стороны, они достаточно определенны и насыщены иллюстративным материалом, чтобы быть доступными и интересными, с другой стороны, они никогда не поднимаются на такой уровень обобщения, который предполагает построение теории и знаменует новый этап научного осмысления предмета. Мифологические и исторические общества в теориях Леви-Строса с большей или меньшей натяжкой можно соотнести со стадиями развития человечества, а выдвинутый им же закон единства человеческого разума представляет собой новую ступень осмысления древней истории по сравнению с достижениями социологической школы и концепцией прелогического мышления у Леви-Брюля. У Элиаде же мифологическое мышление рассматривается только в пределах индивида или социальной группы и только *hic et nunc* (здесь и сейчас). Кроме того, Элиаде не делает никаких попыток связать феномены мышления с реалиями жизни. Он лишь констатирует, что в средневековой Европе крестьяне продолжали существование в циклическом времени, тогда как их интеллектуальные современники уже несли на себе бремя историзма. Все это снижает познавательную ценность его выводов.

---

[1] См.: Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985, с. 77—88.

Они остаются лишь наблюдениями над мифологическим мышлением в различных формах его проявления.

Стоит, однако учесть и то обстоятельство, что благодаря популярности работ Элиаде они были заведомо хорошо известны не только самому Леви-Стросу, но и большинству его читателей, что позволяло выдающемуся французскому этнографу не вдаваться в подробности и не пояснять вещи, казалось бы, общеизвестные. Напротив, широкая научная общественность в нашей стране уже знакома с творчеством Леви-Строса по трем изданиям[1]. Приблизительно в одно время с переводом этих книг было предпринято переиздание[2] и первое издание на русском языке[3] двух капитальных трудов выдающегося мифолога начала века Дж. Дж. Фрэзера. Издание работ Элиаде на русском языке призвано дополнить и уточнить наши представления о западной этнологии.

Книга «Космос и история» еще и потому приобретает в настоящее время особую актуальность, что в последние десятилетия в нашей стране активно ведется популяризация отечественного и мирового эпического наследия[4], памятников древних литератур Востока, Средиземноморья и Северной Европы. Причем значительная часть публикаций такого рода представляет собой научные комментированные издания, не только знакомящие читателя с увлекательными сюжетами и в какой-то мере с художественным совершенством изданных произведений, но и дающие богатый материал для размышлений и сопоставлений. Значительный объем накопленных знаний требует некоторой систематизации, отсюда повышенный интерес к мифологическим компендиумам типа «Золотой ветви» Фрэзера. Однако концептуально книга Элиаде, пожалуй, богаче вышеназванной и по содержательности уступает ей лишь в том отношении, что сюжеты мифов в ней не пересказываются, а ритуалы подробно не описываются, но лишь упоминаются.

Автор последовательно раскрывает перед читателем топику мифа, постепенно подводя его к основной идее

---

[1] Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983; его же. Печальные тропики. М., 1984; Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.

[2] Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь, 1-е изд., 1928.

[3] Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.

[4] См., например, серии «Эпос народов СССР» и «Литературные памятники».

книги — специфике мифологического времени. Начинает он как бы издалека: со связей между мирским и сакральным. Они осуществляются в контактных зонах: это центр мира — место, где соприкасается небо с землей, и все его символы, прежде всего храмы, обладающие теми же свойствами. Эти связи устанавливаются в истоках времен (Urzeit; имеется в виду космогоническое время — этап наибольшей близости между божеством и человеком). Это было время сплошной иерофании, когда боги, даже ставшие впоследствии «праздными»[1], были заняты творением человека и предопределением его судьбы. По ходу выявления связей сакрального и профанного Элиаде уже исподволь подводит своего читателя к мысли о том, что во времена мифологического мышления связь между миром человеческим и потусторонним осуществлялась гораздо проще и регулярней, чем впоследствии, в эпоху развитых религий. В христианстве лишь литургическое время является возвращением к истокам и замыкает связь между сакральным и профанным, тогда как древние жители Междуречья верили, что реки Тигр и Евфрат берут свое начало на небесах, и еще Платон считал, что формы всех земных вещей помещаются в надземной сфере.

Особое значение в качестве связующего звена между небесами, землей и преисподней приобретает мировая ось, символом которой выступает мировое древо, священная гора и т. п. В первой главе автор дает обзор религиозно-мифологических представлений, связанных с образом мировой оси. Однако не только в непосредственном контакте может осуществляться связь между потусторонним миром и землей. Эта связь может выступать в виде аналогии вторичного первичному, изначальному, то есть, в религиозном сознании, земного — небесному. Человеческие творения имеют небесный прототип. Так, на горе Синайской Моисею был дан божественный образец храма. От сакральных прототипов вещей Элиаде переходит к божественным моделям ритуалов и, наконец, к архетипам профанной деятельности. Лишь в конце первой главы Элиаде подходит к понятию истории и показывает, как она мифологизуется в первобытном сознании. История для него представляет собой последовательность единичных незакономерных событий, разворачивающуюся в линейном физическом

[1] О понятии «праздного бога» (*deus otiosus*) см. прим. 8 на с. 297.

времени. Мифологический человек пытается возвести ее к истокам путем отождествления действующих лиц с мифологическими персонажами или соотнесения отдельных ситуаций с моментами космогонии. Так мифологическое сознание, с точки зрения Элиаде, сопротивляется истории.

Далее автор развивает и подкрепляет примерами ту же мысль о несовместимости мифологии и истории. Очень разнообразна по материалу и вместе с тем стройна по своей внутренней логике вторая глава книги: «Возрождение времени». Рассматривая ритуал Нового года и другие праздники годичного цикла у разных народов, Элиаде доказывает, что архаическому сознанию чуждо представление о непрерывности времени: время периодически кончается, для того чтобы возвратиться к истокам и, почерпнув в них силы, начаться сначала. Потому празднование Нового года во всех вариантах так или иначе символизирует космогонию. Катастрофа в таком мировоззрении не воспринимается как нечто окончательное и не ведет к отчаянию — она лишь этап вселенского мирового цикла, подобно тому, как в сказке смерть или уничтожение — преходящи, они лишь помогают омоложению для нового рождения. К этим своим наблюдениям Элиаде неоднократно возвращался и в последующих работах, но во всей полноте они представлены только в книге «Миф о вечном возвращении».

Выводы, сделанные во второй главе, автор подает не безучастно, а с отчетливой положительной оценкой. Он восхищается мифологическим человеком, способным периодически уходить от своего индивидуального прошлого, он завидует его способности совершать очищение путем отмены времени. И явственным контрастом к мажорному настрою второй главы звучит название третьей: «Несчастье» и «история». Действительно, по Элиаде, история равноценна страданию потому, что она разрушает космос. Ведь строй мифа — это своеобразный миропорядок, воссоздающий тот, который установлен от века богами. Рассказывание мифов есть своеобразный возврат к истокам, к совершенству, впоследствии лишь нарушавшемуся многократным отступлением от образцов. Мы уже отмечали выше, что миф, по Элиаде, — это всегда прорыв священного, то есть иерофания.

Что же такое, в противоположность ему, история? Космосу противостоит хаос. Не просто как альтернатива, оттеняющая совершенство первого, но как активно сопротив-

ляющееся ему начало. Неслучайно Элиаде вычленяет в космогоническом мифе борьбу героя-творца с драконом. Тиамат, Рахаб — все это чудовища, олицетворяющие первоначальный хаос, из их плоти создается мир путем упорядочивания. Они обитают в водной стихии, в том самом мировом океане, в котором погибнет человечество во время великой катастрофы — всемирного потопа. Таким драконом, пожирающим человека, предстает в книге Элиаде история.

История разворачивается в профанном времени, тем самым она уже отлучена от вышнего мира. Нельзя сказать, что для мифологических народов исторические события вовсе не существуют, они скорее представляют собой досадные случайности, которые искажают от века существующий миропорядок. Иудаизм и христианство узаконивают историю, придавая ей конечную цель (мессианизм) и потусторонний смысл (направляющую божественную волю). Если видеть смысл человеческой жизни в пути от греха к спасению и ждать воздаяния после смерти в меру заслуг (а еще лучше — божественного милосердия), то можно выдержать существование в истории. Но когда вера ослабевает, сознание неотвратимости конца и непоправимости, уникальности каждого поступка налагает на человека такое бремя безысходного отчаяния и такую тяжесть ответственности, с которой, по мнению Элиаде, едва ли может справиться человеческая психика. Поэтому средневековый крестьянин, не постигший сути вероучения, продолжал жить в раю архетипов и вечного возвращения.

Трудно согласиться с точкой зрения автора, рассматривающего осознание истории и прогресса как слабость, а не силу современного человека. Он настойчиво подчеркивает ограниченность того, кто выступает творцом в истории, по сравнению с древним, воспринимающим себя как творца в космогонии, хотя последнее могло быть только иллюзорным, тогда как первое достаточно часто бывает действительным и целенаправленным. Признавая, что религия дает лишь иллюзию спасения от трагедии невосстановимого времени, Элиаде тем не менее обращает своего читателя не в будущее, к еще не познанным возможностям человеческого духа, а в прошлое, в условный рай архетипов и повторений. Конечно, если видеть в истории лишь причудливую игру слепых социальных сил (а не божественное предопределение) и проявление воли немногих обладающих властью индивидуумов (а не божественной воли)

(гл. 3), то к иному выводу прийти и невозможно. В последней главе книги «Миф о вечном возвращении» при попытке построить собственную философию истории особенно наглядно проявилась слабость философской позиции Элиаде. Впрочем, правомерно ли в данном случае название философской позиции? Скорее речь идет о философском эклектизме. Подбор имен философов, на которых ссылается автор, достаточно ясно показывает, что он не принадлежит ни к какой определенной философской школе, а лишь свободно путешествует по векам и учениям, выбирая аргументы в пользу своей концепции.

В его обзоре философских интерпретаций истории упомянуты сочинения отцов церкви, находившихся под сильным влиянием неоплатонизма, последних писателей эпохи эллинизма, мыслителей средневековья и Возрождения, неокантианцев конца прошлого — начала нынешнего века, представителей философии жизни, современных теологов и социологов. Понятно, почему автор в своем предисловии пишет о том, что только скромность не позволила ему дать книге подзаголовок: «Введение в философию истории».

Скромность в данном случае оказалась как нельзя более уместной, поскольку именно философии истории в книге Элиаде и нет, есть лишь активное неприятие истории с любой философской позиции. Мифологизм подвергнут во многих его трудах детальному анализу и не только как один из феноменов человеческой культуры, но как некое образцовое состояние психики индивидуума и общества. В отличие от этого, история, воплощенная в образе гнетущего и уничтожающего неостановимого времени, дана только в одном ее аспекте — в связи с христианским вероучением, якобы придающим ей смысл. Впрочем, говорить об апологии религии вообще, и христианства, в частности, применительно к трудам Элиаде нельзя. Все его стремления направлены к иному — к тому, чтобы разомкнуть связь времен, вырваться из потока истории. И архаика — тот «запретный лес», в который он уводит своих читателей (как и своего героя одноименного романа) от катастрофичности настоящего. Всякое движение у Элиаде есть движение к гибели, история неотвратимо ведет к катастрофе и единственное спасение — верить в то, что она не окончательна, что за ней наступит иное, обновленное бытие.

В ощущении гибельности бытия и стремлении вырваться из времени Элиаде совсем не одинок. Поколению, пережившему две мировые войны и осознавшему угрозу ядерной

катастрофы, такие настроения были очень свойственны. Выразились они в самых разнообразных общественных движениях современности: от всевозможного сектантства на основе восточных религий («Техника йоги» не случайно снискала популярность во всем мире) до альтернативистов, «зеленых» и даже вполне традиционного экуменизма. Стремление противопоставить хрупкости и разобщенности нынешнего существования нечто незыблемое и общечеловеческое, будь то природа или вселенская церковь, или духовное единение, стало на Западе знамением времени.

Рецензии и критические разборы книг Элиаде выходили в английской, французской и американской периодике. Среди критиков преобладали коллеги Элиаде — мифологи, этнографы, историки религии. Нам бы хотелось остановить внимание на замечаниях самого известного из критиков Элиаде — английского антрополога Эдмунда Лича. Он посвятил работам Элиаде обзорную статью, напечатанную в 1966 году в «New York Review of Books» под названием «Проповеди человека на лестнице». В самых резких выражениях он обвиняет Элиаде в том, что тот приводит факты, не поддающиеся эмпирической проверке или же опровергаемые ею, что он ослепляет читателя фейерверком примеров и ссылок, которые не подкрепляются источниками. По мнению Лича, автор часто ссылается на устаревшие или недостоверные сведения, а при этом «вещает как пророк с высот».

Элиаде не вступил в спор со своим противником; нашлись другие, кто высказался в его защиту, хотя содержательную часть критики Лича никто не смог опровергнуть. Но нельзя не принимать во внимание того обстоятельства, что всякая ссылка на конкретный материал в книгах Элиаде может поставить автора в затруднительное положение. Если даже в середине века его источники воспринимались как устаревшие и недостоверные, то что же можно сказать в 80-е годы?

С интересной и содержательной критикой концепций Элиаде, в частности концепции мифологического антиисторизма, выступил советский мифолог и литературовед Е. М. Мелетинский. Он считает, что Элиаде ошибочно приписал мифологическому мышлению сознательное и последовательное неприятие истории, поскольку в своем исследовании мифа этот ученый, как правило, отталкивался от ритуала. Ритуалы возрождения времени призваны поддер-

живать истощившиеся силы природы, они связаны с культом плодородия, а циклическое восприятие времени в них вторично[1].

В книге «Миф о вечном возвращении», как и во многих других работах по теории и истории мифа, Элиаде идет не от материала, а от идеи. Он вначале дает тезис и затем аргументирует его, а не обобщает некоторую сумму данных с последующим выводом. Конечно, движение от фактов к выводам, а не от концепции к примерам, производит впечатление более основательного исследования. Но Элиаде выигрывает в цельности и логической стройности, которые так выгодно отличают его книгу от многих, посвященных подобной же тематике.

Совершенно иначе построена работа «Шаманизм и архаическая техника экстаза». Эту книгу можно читать отдельными главами практически в любом порядке. Она представляет собой сгруппированное по темам или регионам изложение всех известных автору сведений о шаманизме или его пережитках у народов мира. Первые две главы касаются сущностной стороны шаманизма как явления индивидуальной и коллективной психологии. Они наименее представительны как для данной книги, так и для творчества Элиаде в целом, поскольку написаны под сильным влиянием работ К. Г. Юнга и не содержат каких-либо собственных наблюдений автора.

Вслед за теоретическим введением Элиаде дает развернутое описание обрядов шаманской инициации, интерпретирует символику костюма и атрибутов шамана — жезла и бубна. Затем он переходит к рассказу о шаманской практике и ее восприятии в разных регионах мира. Описательные главы «Шаманизм в Центральной и Западной Азии», «Шаманизм Северной и Южной Америки» и т. д. перемежаются обобщающими. Их мы и отобрали для включения в предлагаемое читателю издание. Они лучше, чем другие, примыкают к основной книге и, кроме того, хотя по характеру изложения тоже являются описательными, все же очерчивают круг проблем, значимых для изучения мифологии и религии, а не только собственно шаманизма.

Книга о шаманизме, хотя и не имеет такого основополагающего значения для понимания творчества Элиаде в целом, как «Миф о вечном возвращении», все же не стоит

---

[1] Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, с. 72—74.

особняком среди его произведений. Он неоднократно возвращался к этой тематике, используя примеры из «Шаманизма...» в других работах. Однако надо признать, что этот труд Элиаде, переиздававшийся вплоть до середины 60-х годов и для своего времени был написан на устаревшем материале (ссылки в приведенных ниже главах относятся преимущественно к литературе начала века). А в американский период жизни Элиаде столкнулся с достаточно серьезной конкуренцией в этой области, так что шаманизм отошел в его работе на задний план. Но включение этой книги в настоящую подборку было весьма желательно по двум причинам: во-первых, проблематика шаманизма близка советским ученым, поскольку они располагают обширным отечественным материалом по этой теме и новыми монографиями[1], а во-вторых, обобщающие главы книги Элиаде отнюдь не утратили еще своего научного значения.

Две значительные монографии, вышедшие из-под пера Элиаде после книги о шаманизме, «Мифы, видения и мистерии» (1957) и «Миф и реальность» (1963) ближе по проблематике к работе «Миф о вечном возвращении», хотя и написаны на другом материале. В них отчетливо проводятся параллели между архаическим мышлением и мифологизмом в наши дни.

На одном из наблюдений Элиаде над этим характерным явлением XX века хотелось бы остановиться особо. Речь идет о способах преодоления профанного времени. Если первобытный человек совершал это в своей повседневной трудовой деятельности, следуя архетипическим образцам и таким образом возвращаясь к истоку времени, если благочестивый христианин вырывался из потока времени в процессе богослужения и молитвы, то как удается достичь того же нашему современнику, на чье сознание, по мнению Элиаде, не оказывает формирующего воздействия иудеохристианский комплекс? Основными формами «криптомифологического» (по Элиаде) поведения наших современников выступают театр и чтение. Спектакль традиционно, как всякое зрелище (спортивное состязание тоже), связан с ритуалом, а через него и с мифом. Он совершается, как правило, в концентрированном сценическом времени и выводит зрителя из ритма его повседневной жизни.

---

[1] Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984; Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1983.

Различными путями стремится к тому же и современная литература.

Обретая в искусстве XX века свое второе рождение, миф функционирует в современном обществе по тем же основным законам, которые выявил автор применительно к древности: он служит парадигмой профанной деятельности, он вызывает к жизни или же объясняет некий ритуал. Нужно ли приводить те многочисленные примеры, когда произведение искусства, воплощенное средствами массовой информации, вызывает в обществе подражания своим ситуациям и героям? А усложненность и оригинальность форм «нового» искусства создает у современной духовной элиты эффект своего рода инициации приобщения к прекрасному: действительно, нужно преодолеть некую преграду для того, чтобы войти в круг посвященных.

Помимо этих чисто внешних параллелей между мифом и ритуалом в глубокой древности и современным мифологизмом, представления Элиаде о космосе тесно связаны с модернистской эстетикой и поэтикой. В течение многих веков и в рамках различных стилей искусство стремилось воссоздать порядок и гармонию природы, человека и т. д. И лишь в XX веке оно пришло к отрицанию этой гармонии. Подобно тому, как в акте творения (космогонии) путем насильственного внедрения порядка в хаос сущего создается мир (мифологически это осмысляется в форме битвы героя — демиурга с драконом — воплощением хаоса), художник навязывает свою волю материи в акте художественного творчества — и создается произведение искусства. Нет органичности между сущим и порядком, нет внутренней стройности в действительности — лишь агрессивный натиск воли художника придает ей форму.

Заключающая данную подборку статья в наименьшей степени примыкает логически к предшествующим публикациям и почти не связана с ними по теме. Она выбрана не для того, чтобы дополнить представления читателя об основной концепции Элиаде, хотя в ней тоже описаны закономерности мифологического мышления. Скорее эта статья призвана дать представление о позднем периоде творчества Элиаде. Она заимствована из сборника «The Quest. History and Meaning in Religion», опубликованного в Чикаго в 1969 году, неоднократно переиздававшегося в 70-е годы и включающего статьи, изданные ранее в разное время, но объединенные общей тематикой. Сборник отражает основные направления творчества Элиаде: вопросы

происхождения и современного положения религии, проблемы методологии в религиеведении, космогонический миф и «священную историю», инициации в древности и сейчас. Избранная для публикации статья «Пролегомены религиозного дуализма: диады и противоположности» написана в основном на американском материале — верованиях и мифах индейцев — в более сухой и академичной манере, чем большинство книг Элиаде. Проблема, которая в ней рассматривается, могла быть так поставлена только после «Структурной антропологии» Леви-Строса, когда бинарные оппозиции были широко внедрены в обиход мифологических исследований, но еще обсуждался вопрос о том, присущи ли они созданию первобытного человека или же привнесены в него исследователем. Элиаде делает ценные наблюдения над бинарностью и принципом контраста в религиозных верованиях и хотя на этом основании нельзя вывести универсалию мифологического мышления, все же его данные склоняют к мнению о двучленном характере архаических ментальных систем.

Статья Элиаде о религиозном дуализме, в которой удачно соединились аппарат структурного исследования и проблема сравнительного религиеведения, привлекла внимание исследователей к затронутой автором теме. От понятия дуалистических религий, которое бытовало в науке, хотя и не имело достаточно строгого определения, перешли к понятию дуализма в религиозном мышлении. Показателем того, что эти вопросы не выходят из поля зрения этнографов и философов, может служить сборник работ ученых разных стран «Битвы богов» (Struggles of Gods. ed. Hans G. Kippenberg. Berlin — New York — Amsterdam, 1983). Так что Элиаде, хотя и не сделал каких-либо существенных открытий в этой области, с присущей ему интуицией исследователя, верно указал путь дальнейших поисков.

Статья, заканчивающая нашу подборку, вполне представительна для (условно назовем его) американского периода жизни и творчества Элиаде. Этот период ознаменован существенными жизненными успехами. К мнению ученого прислушивались, его принципами руководствовались. Появились и апологеты, защищавшие его от критики. Но в творчестве все было как раз наоборот. Самые яркие и значительные работы Элиаде выходили до середины 60-х годов. В 70-е годы эти книги переиздавались, дорабатывались, сводились воедино в значительные труды. Так,

«Аспекты мифа» вышли вторым изданием в 1975 году, в 1976 увидела свет книга «Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения», в бóльшей или меньшей степени повторяющая работу об инициациях «Рождение и второе рождение», написанную десятилетием ранее. Двухтомный труд «История верований и религиозных идей» полнее охватывает историю религий мира, чем любое другое сочинение Элиаде, однако, новых идей в нем, пожалуй, уже не встретишь. И поздняя работа «Patterns in comparative religion» (London — Sydney, 1971) перекликается с ранней «Очерки по истории религий». В 1973 году написана относительно новая для Элиаде по материалу книга «Australian religions. An introduction» (Ithaca — London) («Введение в религии Австралии»). В полной мере оценить ее новизну и научное значение могут только специалисты в соответствующей области, а по жанру она больше всего напоминает учебное пособие. В те же годы под редакцией и с небольшими предисловиями Элиаде выходят две хрестоматии по истории религий «From primitives to Zen» (London, 1967) и «Gods, goddesses, and myth of creation» (New York, 1974). Книги, безусловно, ценные не только для учебной практики, но как же далеки они от творческого поиска в книге «Миф о вечном возвращении»!

Итак, конец 40-х — начало 50-х годов — расцвет творчества, середина 50-х — середина 60-х годов — зрелость, а затем — закат, хотя во второй половине 60-х годов Элиаде было лишь немного за пятьдесят, он прожил еще без малого тридцать лет (умер 23 апреля 1986 года).

Впрочем, Элиаде продолжал работать и тогда, когда уже перестал творить. Об этом свидетельствуют собранные им хрестоматии, издаваемый журнал. В Америке он сумел перестроиться и включиться в те исследования по этнографии и фольклору, которые там велись. В направлении большей строгости и формализованности изменился его стиль, но работы не стали более значительными в научном отношении. В своем паломничестве на Восток и бегстве на Запад Элиаде был и оставался прежде всего европейским интеллигентом и ученым, духовно причастным философским и нравственным исканиям своего кризисного времени, остро переживающим катастрофичность бытия, ищущим выхода средствами своей науки и искусства. Таким мы и хотим представить его советскому читателю.

Н. Я. Дараган

МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ
(архетипы и повторение) *

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Если бы я не боялся показаться слишком нескромным, я дал бы этой книге другой подзаголовок: «Введение в философию истории». Ибо в этом заключается основной смысл предпринятого мной исследования, с той лишь разницей, что я не стремился идти путем умозрительного анализа исторических явлений, а изучал основополагающие представления древнего общества, которое хотя и знает определенную форму «истории», но прилагает все усилия к тому, чтобы ее избежать (не принимать во внимание). При изучении этого традиционного общества особенно бросается в глаза тенденция сопротивляться конкретному историческому времени и стремление периодически возвращаться к мифологическому первоначалу, к «Великому времени». Смысл и функции того, что я называю «архетипами и повторением», стали ясны лишь тогда, когда я понял желание этого общества отказаться от конкретного времени и его враждебность любой попытке приобрести автономную «историю», историю без архетипического порядка. Это стремление не принимать историю и бунт против нее вытекают не просто из консервативных тенденций примитивных обществ. В этом пренебрежении историей, то есть событиями, не имеющими доисторического прообраза, и в этом отказе от профанного непрерывного времени можно усмотреть определенную метафизическую оценку человеческого существования. Однако здесь речь пойдет не об оценке человека, хотя со времени открытия «исторического» человека в некоторых послегегельянских философских течениях и проводилась мысль, что человек

---

* Eliade M. Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris, 1949.

существует только в обществе, в котором он создает себя в недрах истории.

В этом исследовании мы не будем заниматься изучением проблемы истории как таковой, а ограничимся лишь тем, что выявим некоторые господствующие силовые линии в умозрительном восприятии архаического общества. Однако даже простое изложение этой области знаний не лишено привлекательности, прежде всего для философа, который привык находить свои проблемы, а также и средства к их разрешению в текстах классических философов или в ситуациях духовной истории Запада. Со всей определенностью можно сказать, что западная философия, если вообще допустимо такое словоупотребление, может оказаться провинциальной, если ограничится изучением лишь собственной традиции и, например, обойдет вниманием проблемы и открытия восточной мысли и, кроме того, если она будет признавать только «положения» человека исторических цивилизаций и при этом недооценивать опыт «примитивного» человека, принадлежащего архаическим обществам. Философская антропология также могла бы кое-что почерпнуть из выяснения вопроса о том, как досократовский человек (другими словами, древний человек) оценивал свое место во вселенной. А точнее: основные проблемы метафизики могут быть пересмотрены путем познания архаической онтологии. Во многих предшествующих работах, особенно в «Очерках по истории религий», я попытался показать принципы этой архаической онтологии, хотя, конечно, не могу притязать на целостное или вполне исчерпывающее изложение.

К сожалению, настоящее исследование является далеко неполным. Детальное рассмотрение отпугнуло бы многих читателей своим более обширным привлечением все новых источников и употреблением специальной терминологии. Моя цель состояла, однако, не столько в том, чтобы представить профессиональным исследователям целый ряд комментариев, сколько в том, чтобы привлечь внимание философов и вообще образованных людей к духовным ценностям, которые на большей части земли ушли в прошлое, но для познания и истории человека могут быть полезны. Соображения такого рода заставили меня ограничить замечания и ссылки лишь безусловно необходимыми, а иногда обойтись и простым их указанием.

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЙ «ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ» И «АРХЕТИП»

Рукопись, к работе над которой я приступил в мае 1945 года, называлась «Космос и история». Позднее я изменил заглавие на «Архетипы и повторение», превратив его затем в подзаголовок к новому названию книги «Миф о вечном возвращении», вышедшей в 1949 году.

Это послужило поводом для недоразумений. Во-первых, архаические представления о ритуальном повторе, которые являются основной областью моих исследований, не всегда сводятся к мифу о вечном возвращении. Кроме того, из этого заглавия читатель может сделать вывод, что содержание книги связано главным образом с прославленным греческим мифом или его современными новейшими толкованиями по Фридриху Ницше, что никоим образом не верно.

Основная проблема моего исследования сводится к тому, в каком виде человек архаического общества воспринимал самого себя и свое место в космосе. Главное отличие человека архаического и традиционного общества от человека современного, на которого сильный отпечаток наложил иудео-христианский комплекс, заключается в том, что первый ощущает себя неразрывно связанным с космосом и космическими ритмами, тогда как сущность второго заключается в его связи с историей. Конечно, для архаического человека космос тоже обладал «историей», хотя, вероятно, лишь в той мере, в какой он был творением богов и рассматривался как утвержденный сверхъестественными существами и мифическими героями. Но эта «история» космоса и человеческого общества — «священная история», устанавливаемая и распространяемая посредством мифологии. Более того, эта история может бесконечно повторяться до тех пор, пока мифы служат образ-

цами для церемоний, которые периодически воссоздают великие события в начале времен. Мифы сохраняют и передают парадигмы — образцы, в подражание им осуществляется вся совокупность действий, за которые человек берет на себя ответственность. Силой этих служащих примерами прообразов, очевидцами которых были люди мифического времени, периодически воссоздаются космос и общество.

В дальнейшем я объясняю, какое влияние имели эти воспроизводимые верой прообразы и ритуальные повторения мифических событий на религиозные представления архаических народов. Нетрудно догадаться, почему такие представления делали невозможным развитие того, что мы сейчас называем «историческим сознанием».

В книге я употребляю понятия «прообразы, служащие примером», «парадигмы» и «архетипы», чтобы подчеркнуть вполне определенный факт, а именно то, что человек традиционного и архаического общества верил, что прообразы его установлений и нормы многочисленных правил его поведения были «явлены» в начале времен, и вследствие этого они имели для него сверхъестественный и «трансцендентный» источник.

Употребив понятие «архетип», я не показал ясно, что имею в виду не те архетипы, которые были описаны К. Г. Юнгом. Это досадная ошибка, поскольку употребление понятия, которое играет столь важную роль в психологии Юнга, в совершенно ином значении может ввести читателя в заблуждение. Для Юнга, как известно, архетипы — это структуры коллективного бессознательного. Но я в своей книге совсем не касаюсь проблем глубинной психологии и не работаю с представлениями коллективного бессознательного. Я употребляю понятие «архетип» точно так же, как это делает Эугенио д'Орс, как синоним к «образцам для подражания» и «парадигмам», то есть в конечном счете в августиновском смысле. Но в настоящее время это слово благодаря Юнгу приобрело совершенно иное значение. И конечно, желательно, чтобы понятие «архетипы» не употреблялось больше в том значении, которое оно имело до Юнга; если же это все-таки происходит, то необходимо четкое разъяснение.

Редко автор бывает доволен своим сочинением, которое было закончено много лет назад. И все же я считаю его, со всеми существенными и несущественными упущениями, важнейшей из моих книг. И если меня кто-либо спросит,

в какой последовательности лучше читать мои книги, я посоветую ему все же начать с «Мифа о вечном возвращении». К некоторым из рассмотренных в ней проблем я вновь возвращался в позднейших публикациях, прежде всего в «Образах и символах» («Images et symboles», Paris, 1952) и «Мифах, снах и мистериях» («Mythes, rêves et mystéres», Paris, 1957). Новое изложение архаической мифологии, которая периодически воспроизводится как священная история, дано в моей последней работе об инициациях «Рождение и второе рождение» («Birth and Rebirth», Harper, 1958).

Глава первая

АРХЕТИПЫ И ПОВТОРЕНИЕ

ПРОБЛЕМА

В «первобытном», или архаическом, сознании предметы внешнего мира — так же, впрочем, как и сами человеческие действия — не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности[1] *. Камень будет священным, поскольку его форма свидетельствует о том, что он является частью определенного символа, или же потому, что он представляет собой иерофанию[2], обладает *маной*[3], знаменует некий мифический акт и т. д. Объект представляется как бы вместилищем инородной силы, которая выделяет его из окружающей среды и сообщает ему смысл и ценность. Сила может пребывать в субстанции объекта или в его форме, она передается путем иерофании или ритуала. Этот утес будет священным, поскольку само его существование есть иерофания: несжимаемый, неуязвимый, он — то, чем не является человек. Он не поддается времени, его реальность удваивается благодаря его вечности. Так один из обыкновеннейших камней превращается в «драгоценный», то есть наделяется магической или религиозной силой на основании одной лишь его символической формы или происхождения: «громовой камень», поскольку его считают упавшим с неба; жемчужина, поскольку вышла из глубин океана. Камень становится священным, потому что в нем обитают души предков (Индия, Индонезия), или потому что он был когда-то местом богоявления (как «Вефиль» (bethel), послуживший постелью Иакову),

* Цифра со скобкой обозначает номер комментария, приведенного в конце книги. — *Прим. ред.*

или потому что был освящен жертвоприношением или клятвой[1].

Перейдем теперь к человеческим действиям (не к тем, конечно, которые являются чисто автоматическими); их значение, их ценность связаны не с их прямой физической данностью, а с присущим им качеством «быть воспроизведением прадействия», повторением мифического образца. Питание — не простое физиологическое действие, оно возобновляет причастие. Брак и коллективная оргия имеют свои мифические прототипы, их повторяют, потому что они были освящены *от основания (во время оно, ab origine)*[4)] богами, предками или героями.

В проявлениях своего сознательного поведения «первобытный», архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком. То, что он делает, *уже делалось*. Его жизнь — непрерывное повторение действий, открытых другими.

Это сознательное повторение определенных парадигматических действий свидетельствует о своеобразной онтологии[5)]. И необработанный продукт природы, и предмет, изготовленный самим человеком, обретают свою *реальность*, свою *подлинность* лишь в той мере, в какой они причастны к трансцендентной реальности. Действие обретает смысл, *реальность* исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие.

Яснее раскрыть структуру этой архаической онтологии нам поможет классификация ряда элементов, выявленных в различных культурах:

1) элементы, *реальность* которых есть функция повторения, имитации небесного (сакрального) архетипа,

2) элементы: города, храмы, дома — чья реальность является составной частью символики над-земного Центра, который уподобляет их себе и преображает в «центры мира»,

3) и наконец, значимые мирские действия и ритуалы, в которых воплощен смысл, им придаваемый, лишь потому, что они преднамеренно *повторяют* действия, совершенные *от основания* богами, героями или предками.

Сам по себе этот перечень послужит началом исследования нижеследующей онтологической концепции, к разбору которой мы и перейдем.

[1] Eliade M. Traité d'Histoire des Religions. Paris, 1949, p. 191 sq.

НЕБЕСНЫЕ АРХЕТИПЫ ТЕРРИТОРИЙ, ХРАМОВ И ГОРОДОВ

Согласно верованиям древнего Двуречья, прообразом реки Тигр является звезда Анунит, а Евфрата — звезда Ласточки[2]. В шумерском тексте говорится о «местопребывании божественных форм», где находятся «[божество] стад и [божество] злаков»[3]. У алтайских народов, аналогичным образом, горы имеют идеальный прототип на небе[4]. Названия египетских местностей и *номов*[6)] были даны по названиям «небесных полей»: сначала узнавали о «небесных полях», а затем идентифицировали их с земной географией[5].

В иранской космологии (зерванитская традиция)[7)] «каждое земное явление, абстрактное или конкретное, соответствует некоему небесному, трансцендентному, невидимому образу, «идее» в платоновском смысле. Каждый предмет, каждое понятие предстает в двойном аспекте: *менок (mênôk)* и *гетик (gêtîk)*. Есть небо видимое, но есть также и небо *менок*, которое невидимо (Бундахишн, гл. I). Наша земля соответствует небесной земле. Всякая добродетель, творимая здесь, внизу, в *гета (gêtâh)*, имеет небесный прообраз, который являет собой истинную реальность... Год, молитва... словом, все, что проявляется в *гета*, в то же время есть и *менок*. Сотворение просто удваивается. С космогонической точки зрения космическая стадия, называемая *менок*, предшествует стадии *гетик*[6].

В частности, храм — в высшей степени священное место — имеет свой небесный прототип. На горе Синай Иегова показывает Моисею «образец» святилища, которое тот должен для него построить: «Все, как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее, так и сделайте» (Исход, XXV, 8—9). «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (Исход, XXV, 40).

---

[2] См. отсылку в работе: Eliade M. Cosmologie si alchimie babiloniana. Bucarest, 1937, p. 21 sq.

[3] Chiera E. (ed.) Sumerian Religious Texts. Upland, 1924, I, p. 29.

[4] Harva Uno (Uno Holmberg). Der Baum des Lebens (Annales Academiae Scientiarum Fennicae). Helsinki, 1923, p. 39.

[5] См.: Weill R. Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale. Paris, 1936, p. 62 sq.

[6] Nyberg H. S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. — "Journal Asiatique". Paris, II, p. 35—36.

И когда Давид дает своему сыну Соломону план постройки храма, скинии и всех сосудов ее, он заверяет его, что «все сие в писании от Господа... Он вразумил меня на все дела постройки» (Кн. Паралипоменон, I, XXVIII, 19). Следовательно, он видел небесный образец.

Древнейшим документом об архетипе святилища является надпись Гудеа, относящаяся к храму, воздвигнутому им в Лагаше. Царь видит во сне богиню Нидабу, которая показывает ему изображение благоприятных сочетаний звезд, и бога, открывающего ему план храма[7]. Божественный прототип есть также и у городов. Архетипы всех вавилонских городов находятся в созвездиях: Сиппар имеет свой архетип в созвездии Рака, Ниневия — в созвездии Большой Медведицы, Ассур — в звезде Арктур и т. д.[8] Сеннахериб приказал построить Ниневию по «плану, в глубокой древности определенному расположением звезд на небе». Образец не только предшествует земной архитектуре, но и находится в идеальной (небесной) «области» вечности. Об этом говорит Соломон: «Ты повелел мне построить храм во святейшее Твое Имя и алтарь в городе, где ты обитаешь, по образу святейшей скинии, который ты приготовил от начала!» (Кн. Премуд. Соломона, 9, 8).

Бог сотворил небесный Иерусалим до того, как город Иерусалим был построен руками человека; это о нем говорит пророк в книге Баруха (II, 42, 2—7): «Ты думаешь, что это тот город, о котором я сказал: «На ладонях рук моих я тебя построил»?* Строение, что теперь [стоит] среди вас, — не то, что открылось во Мне, что было готово с тех времен, когда я решил сотворить Рай, и что я показал Адаму до его грехопадения...»[9] Небесный Иерусалим воспламенял воображение всех еврейских пророков: Товия (13, 16), Исаию (49, 11 и сл.), Иезекииля (15) и др. Чтобы показать Иезекиилю город Иерусалим, бог переносит его в экстатическом видении на очень высокую гору (40, 2 и сл.). И в «Оракулах Сивиллы» также упоминается о Новом Иерусалиме, в центре которого блистает «храм с ог-

---

[7] Burrows E. Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion. In: The Labyrinth, ed. S. H. Hooke (London, 1935), p. 60 sq.

[8] См.: Eliade M. Cosmologie..., p. 22; Burrows E. Op. cit.

* Ср.: Исаия, 49, 16: «Вот, я начертал тебя на дланях Моих, стены твои всегда передо мною». — *Прим. перев.*

[9] Charles R. H. (ed.). The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Oxford, 1913, vol. II, p. 482.

ромной башней, касающейся облаков и видимой всем»[10]. Но самое прекрасное описание небесного Иерусалима мы находим в Апокалипсисе (XXI, 2 и сл.): «И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего».

То же самое мы встречаем и в Индии: все царские города Индии, даже современные, построены по мифическому образцу небесного города, в котором в Золотом веке *(во время óно)* обитал Владыка Вселенной. И точно так же, как он, царь пытается возродить Золотой век, создать совершенное царство — мысль, с которой мы еще встретимся в данном исследовании. Так, например, дворец-крепость Сихагири (Sihagiri) на Цейлоне построен по образцу небесного города Алакаманда и «труднодоступен для человеческих существ» (Mahâvastu, 39, 2). Идеальный город Платона тоже имеет небесный архетип (Государство, 592*в*; см. там же, 500е). Платоновские «формы» не астральные, но их мифическая область все-таки расположена в надземных сферах (Федр, 247, 250).

Таким образом, окружающий нас мир, в котором ощущается присутствие и труд человека — горы, на которые он взбирается, области, заселенные и возделанные им, судоходные реки, города, святилища, — имеет внеземные архетипы, понимаемые либо как «план», как «форма», либо как обыкновенный «двойник», но существующий на более высоком, космическом уровне [8]. Не все в «окружающем нас мире» обладает такого рода прототипами. Например, пустынные области, населенные чудовищами, невозделанные земли, неведомые моря, куда не осмеливается заплывать ни один мореплаватель, и т. д. не имеют своего собственного прототипа, как имеют его город Вавилон или египетские *номы*. Они соответствуют мифической модели, но уже другого типа: все эти дикие, невозделанные области уподобляются хаосу, они относятся к еще не дифференцированному, бесформенному бытию, предшествующему сотворению. Именно поэтому, вступая во владение такой территорией, перед тем как начинать ее использовать, люди *совершают обряды, символически повторяющие акт творения*; невозделанную область следует прежде «космизировать», а потом уже заселить. Ниже мы рассмот-

[10] Ibid., p. 405; Pincherle A. Gli Oracoli Sibillini giudaici. Roma, 1922, p. 95—96.

рим смысл церемоний вступления во владение вновь открытыми землями. Но вначале следует подчеркнуть, что окружающий нас мир, цивилизованный (окультуренный) человеком, обладает действительной ценностью лишь благодаря внеземному прототипу, который послужил ему моделью. Человек строит по архетипу. Небесные модели имеют не только город или его храм, но они есть у любой местности, с орошающими ее реками, полями, дающими пропитание, и т. д., где живет человек. На карте Вавилона изображен город в центре большого круга, ограниченного рекой Амер, — точно так, как шумеры представляли себе Рай[11]. Именно эта сопричастность городских культур архетипической модели придает им реальность и законность сущего.

Обосноваться в новом, неизвестном и невозделанном крае равносильно акту творения. Когда скандинавские колонисты завладели Исландией, *land-náma,* и вспахали ее землю, они не рассматривали этот акт ни как своеобразное творчество, ни как обычный мирской человеческий труд. Для них это было нечем иным, как повторением прадействия: превращения хаоса в Космос с помощью божественного акта творения. Обрабатывая пустынную землю, они как бы повторяли деяние богов, которые организовали хаос, наделив его формами и законами[12]. Более того, захват территории становится реальным только после (а точнее — в силу) обряда вступления во владение, который является всего лишь копией первичного акта Сотворения Мира. В ведийской Индии законное вступление во владение территорией осуществлялось путем сооружения алтаря, посвященного Агни[9)] [13]. «Говорят, что обосновались (*avasyati*), когда соорудили гархапатья (*gârhapatya*), и все те, кто построили алтарь огня, водворились (*avasitâh*)», — сказано в «Чатападха Брахмана» (VII, I, I, 1—4). Но сооружение алтаря, посвященного Агни, есть не что иное, как микрокосмическая имитация Сотворения. И, сверх того, любое жертвоприношение есть в свою очередь повторение акта творения, как об этом недвусмысленно говорится в индийских текстах (например, Чатападха Брахмана, XIV, 1, 2, 26 и др.; см. гл. II). Испанские и пор-

[11] Eliade M. Cosmologie, p. 22.

[12] См., Van Hamel, цит. у: Leeuw G. van der. L'homme primitif et la religion. Paris, 1940, p. 110.

[13] Coomaraswamy A. K. The Rig-Veda as Land—náma-bók. London, 1935, p. 26 sq.

тугальские конкистадоры вступали во владение открытыми и завоеванными ими островами и континентами во имя Иисуса Христа. Водружение Креста было равносильно «оправданию» и «освящению» страны, ее «новому рождению», повторяя, таким образом, крещение (то есть акт творения). В свою очередь британские мореплаватели также вступали во владение завоеванными ими краями во имя короля Англии, нового космократора[10].

Значение ведийских, скандинавских или римских церемониалов станет нам яснее, когда мы рассмотрим самый смысл повторения акта творения — в высшей степени сакрального акта. А пока отметим только один факт: всякая территория, занятая с целью проживания на ней или использования ее в качестве «жизненного пространства», предварительно превращается из «хаоса» в «космос», посредством ритуала ей придается некая «форма», благодаря которой она становится реальной. Очевидно, что в архаическом сознании *реальность* выступает как сила, действенность и долговечность. Поэтому реальным становится преимущественно *сакральное*, ибо только сакральное *есть* в абсолютном смысле действует эффективно, творит и придает вещам долговечность. Бесчисленные действия освящения — пространства, предметов, людей и т. д. — свидетельствуют об одержимости реальным, о жажде первобытного человека *быть*.

СИМВОЛИКА «ЦЕНТРА»

Наряду с архаической верой в небесные архетипы городов и храмов мы встречаем и другой ряд верований, еще обильнее засвидетельствованных документально, опирающихся на понятие «центра»[11]. Мы рассматривали эту проблему в более ранней работе[14]; здесь достаточно будет напомнить о тех результатах, к которым мы пришли. Архитектоническую символику «центра» можно сформулировать следующим образом:

а) Священная Гора, где встречаются Небо с Землей, расположена в центре Мира;

б) любой храм или дворец — и, следовательно, любой священный город или царская резиденция — есть «священная гора», а тем самым и некий Центр;

---

[14] Eliade M. Cosmologie...

в) будучи *Осью Мира* (*Axis Mundi*), священный город или храм рассматривается как точка соприкосновения Неба, Земли и Ада.

Проиллюстрируем названные символы несколькими примерами:

А) В индийских верованиях гора Меру высится в центре мира, а над ней мерцает Полярная звезда[15]. Урало-алтайские народы тоже знают центральную гору — Сумеру, к вершине которой прикреплена Полярная звезда (например, буряты)[16]. По иранским верованиям, священная гора Харабepецаити (Эльбурс) находится посреди Земли и соединена с Небом[17]. Буддистское население Лаоса (к северу от Сиама) знает гору Циннало, расположенную в центре мира[18]. В «Эдде»[12)] Химингбьорг (Himingbjörg) — это, как следует из самого названия, «небесная гора», именно там радуга (Bifröst) достает до небосвода. Аналогичные верования встречаются у финнов, японцев и других. Напомним, что, как считают семанги Малаккского полуострова, в центре мира возвышается огромная скала Бату-Рибн, под которой находится Ад. Когда-то на Бату-Рибн возвышался ствол дерева, достававший до неба[19]. Следовательно, ад, центр земли и «врата неба» находятся на одной оси, и по этой оси осуществлялся переход из одной космической сферы в другую. Трудно было бы поверить в аутентичность этой космологической теории у семангов, если бы у нас не было оснований признать, что та же теория намечалась уже в доисторическую эпоху[20]. В верованиях Двуречья центральная гора соединяет Небо и Землю, это «Гора Стран», которая соединяет между собой различные территории[21]. *Зиккурат*[13)] был, собственно говоря, космической (вселенской) горой, то есть символическим образом Космоса (Вселенной), его семь этажей

---

[15] Kirfel W. Die Kosmographie der Inder. Bonn, 1920, *15.

[16] См. также: Harva Uno. Op. cit., p. 41.

[17] См. тексты: Christensen A. Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. Stockholm, 1918, vol. II, p. 42.

[18] Harva Uno. Op. cit.

[19] Schebesta P. Les Pygmées. Paris, 1940, p. 156 sq.

[20] См., например: Gaerte W. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme. — "Anthropos". Salzburg, IX, 1914, p. 956—979.

[21] Jeremias A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 2. Aufl. Berlin und Leipzig, 1929, S. 130.

представляли семь небес, соответствующих семи планетам (как в Борсиппе) или семи цветам мира (как в Уре).

Гора Фавор в Палестине могла означать *tabbûr*, то есть «пуп», *omphalos*[22]. Гора Геризим, в центре Палестины, несомненно, пользовалась престижем Центра, поскольку она называлась «пупом земли» (*tabbûr eres*; см. Кн. Судей, IX, 37: «...это войско, которое спускается с пупа Мира»). Традиция, отмеченная Петром Коместором, утверждает, что во время летнего солнцестояния солнце не отбрасывает тени на «колодезь Иакова» (близ Геризима). Действительно, уточняет Коместор, «некоторые утверждают, что это место — пуп нашей обитаемой земли» (*sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis)*[23]. Палестина, находясь неподалеку от вершины мировой горы, была самым возвышенным местом и потому осталась не залита водами потопа. В одном из раввинских текстов говорится: «Земля Израилева не была затоплена потопом»[24]. По мнению христиан, Голгофа находилась в центре мира, поскольку она была вершиной мировой горы и в то же время местом, где был сотворен и похоронен Адам. Таким образом, кровь Спасителя пролилась на череп Адама, погребенного у самого подножия Креста, и искупила его[25]. Вера в то, что Голгофа находится в центре мира, сохранилась в фольклоре восточных христиан (например, у украинцев).

Б) Сами названия вавилонских храмов и священных башен говорят об уподоблении их мировой горе: «Гора Дома», «Дом Горы всех земель», «Гора бурь», «Связь Неба с Землей» и т. д.[26] На одной цилиндрической печати времен царя Гудеа говорится, что «комната (бога), которую он (царь) построил, была подобна мировой горе»[27]. Каждый восточный город находился в центре мира. Вавилон был Баб-илани — «врата богов», ибо там боги спустились

---

[22] Burrows E. Op. cit., p. 51.

[23] Цит. у: Burrows E. Op. cit., p. 62, n. 1.

[24] Цит. у: Wensinck A. J. The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916, p. 15; Барроу (Burrows. Op. cit., p. 54) упоминает и другие тексты.

[25] Eliade M. Cosmology..., p. 35.

[26] См.: Dombart Th. Der Sacralturm, I. — "Zikkurat". München, 1920. S. 34.

[27] Albright W. F. The Mouth of the Rivers. — "American Journal of Semitic Langouages and Literatures". Chicago, XXXV, 1919, p. 173.

на землю. В столице идеального китайского императора гномон* не должен отбрасывать тень в день летнего солнцестояния, в полдень. Такая столица находится в Центре Вселенной, возле чудотворного Дерева «Обтесанного ствола (*kien-mou*), там, где сходятся три космические сферы: Небо, Земля и Ад[28]. Храм Боробудур представляет собой образ Космоса и построен наподобие искусственной горы (как и зиккураты). Поднимаясь на него, пилигрим приближается к Центру Мира и на самой верхней террасе переходит как бы на другой уровень, преодолевая мирское, неоднородное пространство и проникая в «чистые сферы». Города и святые места уподобляются вершинам космических гор. Потому-то Иерусалим и Сион не были затоплены во время потопа. С другой стороны, согласно исламской традиции, самое высокое место на земле — Ка'аба, потому что «Полярная звезда свидетельствует о том, что она находится против Небесного центра»[29].

В) Наконец, в силу своего положения в центре Космоса храм или священный город всегда является местом соприкосновения трех космических сфер — Неба, Земли и Ада. Дур-ан-ки, «связь Неба с Землей», — так назывались святилища Ниппура, Ларсы и, несомненно, Сиппара[30]. У Вавилона была масса названий, в том числе «Дом основания Неба и Земли», «Связь Неба с Землей»[31]. Но именно в Вавилоне осуществлялась связь между Землей и недрами, поскольку город был воздвигнут на *bâb-apsî* — «вратах *apsû*»[32]; причем *apsû* означает воды Хаоса до Сотворения. Эту же традицию мы находим у древних евреев. Иерусалимская скала уходила в глубь подземных вод (*tehôm*). В Мишне[14)] говорится, что храм находится прямо над *tehôm* (еврейским эквивалентом *apsû*). И так же, как в Вавилоне существовали «врата *apsû*», скала Иерусалимского храма закрывала «устье *tehôm*»[33].

Аналогичные представления встречаются и в индоевропейском мире. У римлян, например, *mundus*, то есть борозда, которую прокладывали вокруг места, где должен был быть заложен город, обозначала линию соприкоснове-

---

* Разновидность солнечных часов. — *Прим. перев.*

[28] Granet M. La pensée chinoise. Paris, 1934, p. 314.

[29] Текст Kîsâ'i, цит. у: Wensinck. Op. cit., p. 29.

[30] Burrows. Op. cit., p. 46.

[31] Jeremias. Op. cit., S. 113.

[32] Burrows. Op. cit., p. 50.

[33] Тексты см.: Burrows. Op. cit., p. 55.

ния подземной сферы с земным миром. «Когда *mundus* открыт, разверзаются, так сказать, врата мрачных подземных божеств», — говорит Варрон (цит. у Макробия — I, 16, 18). Италийский храм был местом, где сходились верхний (божественный), земной и подземный миры.

«Святейший создал мир подобно зародышу. Совсем как зародыш начинает расти с пупа, так и Бог начал создавать мир с пупа, и оттуда он распространился во все стороны»[34]. Йома (*Yoma*) утверждает: «Мир был сотворен, начиная с Сиона»[35]. В «Ригведе» (например, X, 149) Вселенная представляется как бы простирающейся от некоего центра (см. комментарии Кирфеля[36]). Сотворение человека также произошло в некоем центре. Согласно традиции Двуречья, человек был сотворен на «пупе земли», в UZU (плоть) SAR (связь) KI (место, земля), там, где находится также Дур-ан-ки, «связь Неба с Землей»[37]. Ормазд[15)] создал первобыка Эвгдата и первочеловека Гайомарта* в центре мира (см. соответствующие тексты у Кристенсена[38]). Рай, где Адам был сотворен из глины, находится, разумеется, также в центре Космоса. Рай был «пупом Земли» и, согласно сирийской традиции, располагался «на горе, высотой превосходившей все прочие»[39]. В сирийской книге «Пещера сокровищ» сказано, что Адам был сотворен в центре земли, в том самом месте, где впоследствии был водружен крест Иисуса[40]. Те же традиции сохранились и в иудаизме[41]. В иудейском апокалипсисе и в *midrash* уточняется, что Адам был сотворен в Иерусалиме[42], а погребен в том самом месте, где был сотворен, то есть в центре мира, на Голгофе, и потому кровь Спасителя — как мы видели выше — искупит и его тоже.

---

[34] Тексты цит. у: Wensinck. Op. cit., p. 19.

[35] Ibid., p. 16; см.: Burrows. Op. cit., p. 57; Roscher W. H. Neue Omphalosstudien. Abhandlungen der König. Sächs. Gesell. der Wissenschaften (Leipzig), Phil.-hist. Klasse, XXXI, I, 1915, S. 16 sq., 73 sq.

[36] Kirfel. Op. cit., S. 8.

[37] Burrows. Op. cit., p. 49.

* См.: ИВЛ, т. I, с. 268—269: Гайа-Мартан. — *Прим. перев.*

[38] Christensen. Op. cit., vol. I, p. 22 sq.

[39] Wensinck. Op. cit., p. 14.

[40] Budge Sir E. A. Wallis. The Book of the Cave of Treasures. London, 1927, p. 53.

[41] См.: Dähnhard O. Natursagen. Leipzig, 1907—1912, I, S. 112.

[42] Тексты см.: Burrows. Op. cit., p. 57.

Итак, «центр» есть область в высшей степени священного, область абсолютной реальности. Аналогично, все прочие символы абсолютной реальности тоже находятся в некоем Центре. Дорога, ведущая к нему, — «трудная дорога» (*dûrohana*), и это подтверждается на всех уровнях реальности: извилистые проходы в храме (как в Боробудуре); паломничество в святые места (Мекку, Хардвар, Иерусалим и др.); полные опасностей странствия героических экспедиций за Золотым руном, Золотыми яблоками, Травой Жизни и т. д.; блуждание в лабиринте, трудности, с которыми сталкивается тот, кто ищет путь к себе, к «центру» собственного существа, и т. д. Путь тернист и усеян опасностями, потому что в действительности это ритуал перехода от мирского к священному, от преходящего и иллюзорного к реальности и вечности, от смерти к жизни, от человека к божеству. Достижение «центра» равносильно посвящению, инициации; существование, еще вчера мирское и иллюзорное, сменяется теперь новым — реальным, длительным и действенным.

Если акт творения осуществляет переход от неявного к явному, или, говоря языком космологии, от Хаоса к Космосу, если Творение — при всей протяженности его объекта — начинается с некоего «центра», если, следовательно, все разнообразие бытия, от неодушевленного до живого, может начинать существование лишь в высшей степени священном виде, — то нам становятся совершенно ясными и символика священных городов («центров мира»), и геомантические теории[16], определяющие основание городов и воззрения, оправдывающие ритуалы их строительства. Исследованию строительных ритуалов и теорий, на которых они базируются, мы посвятили одну из более ранних работ[43]. Напомним только два важных положения:

1) Всякое творение повторяет самый космогонический акт — Сотворение Мира;

2) следовательно, все, что *основывается*, основывается в Центре Мира (поскольку, как нам известно, само Сотворение началось с некоего центра).

Из множества имеющихся у нас примеров мы выберем только один, интересный с разных точек зрения, в связи с

[43] Eliade M. Commentarii la legenda Mesterului Manole. Bucarest, 1943.

чем и будем обращаться к нему в ходе дальнейшего изложения. В Индии, «прежде чем уложить один-единственный камень... астролог указывает место для основания, над змеем, на котором держится мир. Мастер-каменщик вытесывает колышек из дерева и вбивает его в землю с помощью кокосового ореха точно в указанном месте, чтобы как следует закрепить голову змея»[44].

Краеугольный камень (*padmaçilâ*) устанавливается над местом, где вбит колышек, и таким образом оказывается точно в «центре мира». Но этот акт основания повторяет в то же время космогонический акт, ибо «закрепить», забить колышек в голову змея — значит воспроизвести изначальный жест Сомы[17] (Ригведа, II, 12, 1) или Индры[18], когда этот последний «поразил змея в его логове» (Ригведа, VI, 17, 19), когда его молния «отсекла тому голову» (Ригведа, I, 52, 10). Змей символизирует хаос, неявную бесформенность. Индра встречает Вритру (Ригведа, IV, 19, 3), неразделенного (*aparvan*), непробудившегося (*abudhyam*), спящего (*abudhyamânam*), погруженного в глубочайший сон (*sushupânam*), распростертого (*âçayânam*). Поразить его молнией и обезглавить было равносильно акту творения, переходу от неявного к явному, от бесформенного к тому, что имеет форму. Вритра завладел Водами и хранил их в горной расщелине. Это означает: 1) либо Вритра был абсолютным повелителем — как Тиамат или любое другое змееподобное божество — всего Хаоса, предшествующего Сотворению, 2) либо великий Змей, сохраняя Воды для одного себя, обрекал остальной мир на гибель от засухи. Произошел ли этот захват до акта Сотворения или после создания мира, не имеет значения, смысл его остается тем же: Вритра «мешает» миру *осуществиться*, или *длиться*. Будучи символом неявного, скрытого или бесформенного, Вритра представляет собой Хаос до Сотворения.

В одной из предшествующих работ[45] мы попытались объяснить строительные ритуалы имитацией космогонического действия. Теория, которую подразумевают эти ритуалы, сводится к следующему: ничто не может длиться, если оно не «одушевлено», если с помощью жертвоприношения оно не наделено «душой»; прототипом строительного ри-

---

[44] Sinclair Stevenson M. The Rites of the Twice-Born, London, 1920, p. 354 et note.

[45] Eliade M. Commentarii...

туала является жертвоприношение, совершенное во время основания мира. Действительно, в некоторых архаических космогониях существование мира начиналось с принесения в жертву первобытного чудовища, символизирующего Хаос (Тиамат), или космического гиганта (Имир, Пан'Ку, Пуруша). Чтобы обеспечить реальность и долговечность строению, повторяют божественный акт образцового созидания — Сотворение миров и человека. Сначала обеспечивается «реальность» места с помощью освящения соответствующего участка земли, то есть путем превращения его в «центр», а затем — через повторение сакрального жертвоприношения — подтверждается действенность акта строительства. Естественно, освящение «центра» происходит в пространстве, качественно отличном от мирского пространства. Благодаря парадоксу ритуала любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем «начала». Конкретное время, в котором осуществляется строительство, путем повторения космогонического акта проецируется в мифическое время, во время о́но, когда происходило основание мира. Таким образом, *реальность* и *долговечность* постройки обеспечиваются не только через преобразование мирского пространства в пространство трансцендентное («центр»), но и через преобразование конкретного времени в мифическое. Любой ритуал, как мы еще увидим ниже, разворачивается не только в освященном пространстве, в пространстве, существенно отличающемся от пространства мирского, но и в священном, «сакральном времени», «во время о́но» (*in illo tempore, ab origine*), то есть тогда, когда ритуал исполнялся впервые богом, предком или героем.

САКРАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ РИТУАЛОВ

Любой ритуал имеет свою сакральную модель, архетип; это настолько известно, что можно ограничиться лишь несколькими примерами. «Мы должны делать то, что делали вначале боги» (Чатападха Брахмана, VII, 2, 1, 4). «Так делали боги, так делают люди» (Тайттирия Брахмана, I, 5, 9, 4). В этой индийской пословице резюмируется вся теория, стоящая за ритуалами всех народов. Мы находим эту теорию и у первобытных народов, и в развитых культурах. Аборигены Юго-Восточной Австралии, например,

обрезание производят с помощью каменного ножа, потому что именно так учили их мифические предки[46]; африканцы племени зулу поступают таким же образом, поскольку Ункулункулу (культурный герой) повелел во время бно: «Мужчины должны быть обрезаны, чтобы не походить на детей»[47]. Церемония Хако индейцев пауни, прекрасно изученная Алисой Флетчер, была открыта жрецам в начале времен верховным божеством Пиравой. У сакалава Мадагаскара «все семейные, социальные, национальные и религиозные обычаи и церемонии следует рассматривать в соответствии с *lilin-draza*, то есть с установленными обычаями и неписаными законами, унаследованными от предков»[48]. Нет смысла приводить еще какие-либо примеры — предполагается, что всем религиозным актам положили начало боги, культурные герои или мифические предки[49]. Кстати сказать, у «первобытных» народов не только ритуалы имеют свою мифическую модель, но и любое человеческое действие становится успешным постольку, поскольку оно точно *повторяет* действие, выполнявшееся в начале времен богом, героем или предком. В конце главы мы вернемся к этим показательным действиям, действиям-образцам, которые лишь бесконечно повторяются людьми.

Заметим, однако, что подобная «теория» оправдывает ритуал не только в первобытных культурах. В Египте, например, могуществом своего обряда и слова жрецы были обязаны имитации исконного, первоначального действия бога Тота [19)], который создал мир силой своего Слова. Согласно иранской традиции, религиозные празднества были установлены Ормаздом в память об актах Сотворения Мира, которое длилось один год. В конце каждого периода представляющего соответственно этапы создания неба, воды, земли, растений, животных и человека, Ормазд отдыхал в течение пяти дней, установив, таким образом, главные маздеистские[20)] празднества (см.: Бундахишн, I, A 18 и сл.). Человек лишь повторяет акт творения; его религиозный календарь отмечает на протяжении одного года

---

[46] Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904, p. 645 sq.

[47] Callaway H. The Religious System of the Amazulu. Springvale Natal, 1868—1870, p. 58.

[48] Gennep A. van. Tabou et totémisme à Madagascar. Paris, 1904, p. 27, sq.

[49] Leeuw G. Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1956, S. 349 sq., 360 sq.

все космогонические фазы, которые имели место *от основания*. Действительно, сакральный год бесконечно повторяет сотворение, человек становится современником космогонии и антропогонии, поскольку ритуал переносит его в мифическую эпоху изначальности. Вакхант[21] в своих оргиастических ритуалах воспроизводит патетическую драму Диониса; орфик[22] в своем церемониале посвящения повторяет первоначальные жесты Орфея, и т. д. Иудейско-христианская суббота — это тоже *imitatio dei* (подражание богу). Субботний отдых воспроизводит первоначальное действие Всевышнего, так как именно на седьмой день Сотворения бог «почил... от всех дел своих, которые делал» (Кн. Бытия, II, 2). Миссия Спасителя—это в первую очередь *пример, образец*, которому следует подражать. Омыв ноги своим апостолам, Иисус сказал им: «Ибо я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что я сделал вам» (Иоанн, XIII, 15). Унижение есть не что иное, как добродетель, но унижение, подобное тому, которому подверг себя Спаситель, — это религиозный акт и средство спасения: «Как я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга» (Иоанн, XIII, 34; XV, 12). Такая христианская любовь освящена примером Иисуса. Ее проявление в современной жизни преодолевает греховность человеческого существования и обожествляет человека. Кто *верует* в Иисуса, может *сделать* то, что сделал он; так он освободится от ограниченности и немощности. «Верующий в меня, дела, которые творю я, и он сотворит...» (Иоанн, XIV, 12). Литургия — это именно поминовение жизни и страстей Спасителя. Мы увидим далее, что это поминовение является в действительности реактуализацией «времени оно».

Брачные ритуалы также имеют сакральную модель, и человеческое бракосочетание воспроизводит священный брак[23] (иерогамию), и прежде всего союз, заключаемый между Небом и Землей. В «Атхарваведа» (XIV, 2, 71) муж и жена уподобляются небу и земле, тогда как в другом гимне (Атхарваведа, XIV, 1) каждый брачный жест оправдан прототипом мифических времен: «Как Агни схватил правую руку этой Земли, так я беру твою руку... да возьмет бог Савитар твою руку... Тваштар оправила на ней платье, чтобы она стала красивой, как повелели Брашпати и Поэты. Да пожелают Савитар и Бхага даровать этой женщине детей, как они сделали это для Дочери Солнца!» (48, 49, 52). Дидона празднует свое бракосочетание с Энеем в сильнейшую бурю (Вергилий, «Энеида», IV,

160); их союз совпадает с союзом стихий: Небо обнимает свою супругу, проливая оплодотворяющий дождь. В Греции брачные обряды имитируют пример Зевса, тайно соединяющегося с Герой (Павсаний, II, 36, 2). Диодор Сицилийский уверяет нас (V, 72, 4), что критские священные браки имитировались жителями острова, иначе говоря, церемония союза находила свое оправдание в прадействии, имевшем место «во время оно».

Деметра соединилась с Иасионом на свежезасеянной земле в начале весны (Одиссея, V, 125) *. Смысл этого соединения ясен: он способствует плодородию земли, чудесному порыву теллурических[24] созидательных сил. Этот обычай был довольно распространен до прошлого столетия на Севере и в Центре Европы[25] (о чем свидетельствуют обычаи символического соединения пар среди полей)[50]. В Китае молодые пары отправлялись весной совокупляться на траве, чтобы способствовать «обновлению мира» и «повсеместному зарождению».

Таким образом, любой человеческий союз, соединение находит свою модель и оправдание в сакральном браке, в космическом союзе стихий. Ю. Лин в «Книге месячных предписаний» уточняет, что супруги предстают перед императором[26], чтобы соединиться с ним в первый месяц весны, когда слышен гром. Космическому примеру следует и сам император, и весь народ. Супружеский союз — ритуал, включенный в космический ритм и этим узаконенный.

Вся древневосточная символика бракосочетания может быть объяснена посредством небесных моделей. Шумеры праздновали союз стихий в день Нового года; на всем Древнем Востоке с этим днем связывается как миф о сакральном браке, так и обряд соединения царя с богиней. Именно в день Нового года Иштар отходит ко сну вместе с Таммузом[27], а царь воспроизводит этот мифический сакральный брак ритуальным бракосочетанием с богиней, то есть со священной блудницей, которая представляет ее на земле[51], в потайной комнате храма, где находится брачное

---

* Ср. в переводе В. А. Жуковского: «Так Ясион был прекраснокудрявой Деметрою избран; Сердцем его возлюбя, разделила с ним ложе богиня, На поле, три раза вспаханном...» (Гомер. Одиссея, М., 1935, с. 71). — *Прим. перев.*

[50] См.: Mannhardt J. W. E. Wald- und Feldkulte. 2. Aufl. Berlin, 1904—1905, I, S. 469 sq.

[51] Labat R. Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. Paris, 1939, p. 115, 247 sq.

ложе богини. Сакральный союз обеспечивает плодородие земли; когда богиня Нинлиль соединилась с богом Энлилем[28)], пошел дождь[52]. Это же самое плодородие обеспечивается церемониальным союзом царя, а также совокуплением на земле и т. д. Мир возрождается всякий раз, как имитируется сакральный брак, иначе говоря, всякий раз, как осуществляется брачный союз. Немецкий термин «Hochzeit» происходит от «Hochgezît» — праздник Нового года. Брак возрождает «год» и тем самым несет плодородие, изобилие и счастье.

Отождествление полового акта с полевыми работами присуще многим культурам (см. главу о земледельческой мистике в «Очерках по истории религий»[53]). В «Чатападха Брахмана» (VII, 2, 2, 5) земля отождествляется с детородящим женским органом (*yoni*), а посев — с *semen virile*. «Ваши жены принадлежат вам, как земля» (Коран, II, 223). Большинство коллективных оргий находит ритуальное оправдание в содействии силам произрастания; они происходят в определенные критические периоды года, когда прорастают посевы или зреет урожай и т. д., и мифической моделью им служит сакральный брак. Так обстоит дело с оргией, которую племя эве (Западная Африка) устраивает ко времени прорастания зерна; оргия узаконена сакральным браком (молодых девушек предлагают богу-питону)[54]. То же самое мы встречаем у ораонов; их оргия устраивается в мае, когда совершается соединение бога Солнца с богиней Землей[55]. Все эти оргиастические излишества так или иначе находят свое оправдание в космических или биокосмических актах: обновление года, критическое для урожая время, и т. д. Молодые люди, шествовавшие обнаженными по улицам Рима во время флоралий[29)] (27 апреля) и прикасавшиеся к женщинам рукой во время луперкалий[30)], чтобы снять с них бесплодие; вольности, допускаемые по всей Индии по случаю праздника Холи[31)]; обычный для всей Центральной и Северной Европы разгул во время празднования урожая, борьба с которым стоила стольких трудов церковным властям (см., например, Оксеррский собор 590 г. и т. д.), —

[52] Ibid., p. 247.
[53] Eliade M. Traité d'histoire des religions, p. 303 sq.
[54] Frazer J. G. The Golden Bough. A study in magic and religion. 3. Aufl. London 1907—1915. 12 vol. Besonders Teil IV: Adonis, p. 43 sq.
[55] Ibid., p. 46—48.

все эти ритуальные действа имели также внечеловеческие прототипы и были направлены на обеспечение всеобщего плодородия и изобилия (о космологическом значении «оргии» см. гл. II).

Для цели нашего исследования не имеет значения, в какой мере брачные *обряды* и оргия сами по себе участвовали в создании *мифов*, их оправдывающих[32]. Важно то, что оргия, как и бракосочетание, являли собой ритуалы, имитирующие сакральные действия или определенные эпизоды из сакральной драмы Космоса; важно, что человеческие акты узаконивались с помощью внечеловеческой модели. То, что миф иногда шел вслед за обычаем (например, церемониальные добрачные союзы предшествовали возникновению мифа о добрачных отношениях между Герой и Зевсом, мифа, который служил им оправданием), — эта констатация ничуть не умаляет сакрального характера ритуала. Миф запаздывает лишь как *формула*, но содержание его архаично и связано с таинствами, то есть с актами, предполагающими абсолютную, внечеловеческую реальность.

АРХЕТИПЫ «МИРСКОЙ» ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Обратимся теперь к другому примеру — к танцу. Изначально все танцы были сакральными, иначе говоря, они имели внечеловеческую модель. Иногда эта модель могла быть тотемным[33] символическим животным, его движения воспроизводились с целью избавиться с помощью магии от его конкретного, сиюминутного присутствия, или размножить его количественно, или добиться воплощения человека в животное; в других случаях эта модель была дана божеством (как, например, пирриха, танец с оружием, созданный Афиной, и т. д.) или героем (танец Тезея в Лабиринте); иногда танец исполнялся с целью снискать пищу, воздать почести мертвым или поддержать порядок во Вселенной, исполнялся он также и во время инициаций, магически-религиозных церемоний, бракосочетаний и т. д. Все вышеперечисленное мы можем не обсуждать. Нас интересует только предполагаемое внечеловеческое происхождение танца (так как любой танец создавался «во время óно», в мифическое правремя, «предком», тотемным животным, богом или героем). Модель хореографических ритмов находится вне мирской жизни человека. Воспроизводят ли они движение тотемного или символического

животного (или же астральных тел), являются ли они сами по себе ритуалом (лабиринтообразные извивы, прыжки, жесты, производимые с помощью церемониальных предметов, и т. д.), танец всегда имитирует архетипический жест или знаменует мифический момент. Одним словом, это — повторение, а следовательно, реактуализация «времени óно».

Битвы, конфликты, войны носят чаще всего ритуальный характер. Это — побудительное противопоставление двух частей клана или борьба между представителями божественных сил (например, в Египте — борьба между группами, представляющими Озириса и Сета), но оно всегда знаменует собой какой-либо эпизод из космической или сакральной драмы. Ни в коем случае нельзя объяснять войну или поединок рационалистическими мотивами. Хокарт совершенно справедливо обратил внимание на ритуальную роль военных действий[56]. Каждый раз, когда конфликт повторяется, имеет место архетипическая модель.

В нордической традиции первый поединок состоялся, когда Тор, вызванный великаном Хрунгниром, встретил его «на границе» и победил в поединке. Этот мотив повторяется в индоевропейской мифологии, и Жорж Дюмезиль[57] прав, считая его более поздней, но тем не менее подлинной версией очень древнего сценария посвящения в воины. Молодой воин должен был воспроизвести битву Тора и Хрунгнира; посвящение в воины, собственно, заключается в акте храбрости, мифическим прототипом которого является предание смерти трехголового чудовища. Бешеные *берсерки,* свирепые воины, точно воспроизводили состояние священной ярости (*wut, ménos, furor*) изначальной модели.

Индийская церемония возведения на престол — *раджасуйя* (*râjasûya*) — есть «всего лишь земное воспроизведение древнего обряда, с помощью которого возвел себя на престол Варуна, первый Властелин; и это бесконечно повторяется брахманами... В продолжение всех ритуальных пояснений надоедливо и назидательно повторяется, что если царь делает тот или иной жест, то это потому, что на заре времен в день своего восшествия на престол

[56] Hocart A. M. Le progrès de l'homme. Paris, 1933, p. 188 sq., 319 sq.; см. также: Mac Leod W. Ch. The Origin and History of Politics. New York, 1931, p. 217 sq.

[57] Dumézil G. Mythes et dieux des Germains. Paris, 1939, p. 99 sq.; idem. Horace et les Curiaces, Paris, 1942, p. 126 sq.

Варуна сделал такой жест»[58]. Тот же самый механизм можно обнаружить во всех остальных традициях в той мере, в какой это позволяют имеющиеся в нашем распоряжении материалы (см. классические работы Море о сакральном характере власти фараона в Египте, а также Лаба об ассиро-вавилонской царской власти). Ритуалы, которые выполняют при строительстве, повторяют прадействие космогонического строительства. Жертвоприношение, совершаемое при возведении дома (храма, моста и т. д.), есть лишь имитация на человеческом уровне изначальной жертвы, принесшейся «во время óно», чтобы дать жизнь всему миру (см. гл. II).

Что касается магической и лечебной силы некоторых трав, то они обязаны ею также небесному прототипу растения или тому, что оно было первоначально сорвано каким-либо божеством. Любое растение ценно не само по себе, а лишь благодаря своему участию в каком-либо архетипе или повторению определенных жестов и слов, которые, оберегая растение от мирского окружения, освящают его. Так, две формулы англо-саксонских заклинаний XVI века, которые обычно произносились при сборе лекарственных трав, указывают на происхождение их целебных свойств — впервые (*ab origine*) они выросли на священной горе Голгофе (в «центре» Земли): «Привет тебе, священная трава *, растущая на земле, сначала ты росла на горе Голгофе, ты хороша для всяких ран, я рву тебя во имя доброго Иисуса» (1584 г.). «Священна ты, Вербена, какая растешь на земле, потому что сначала нашли тебя на горе Голгофе. Ты излечила нашего Иисуса Христа и закрыла его кровоточащие раны, во имя (Отца, Сына и Святого духа) я срываю тебя»[59]. Целебность этих трав приписывают тому, что их прототип был обнаружен в решающий момент правремени («времени óно») на горе Голгофе. Они были освящены, потому что врачевали раны Искупителя. Целебность сорванных трав определяется лишь тем, что собирающий их повторяет изначальный жест исцеления. Вот почему в древней формуле заклинания говорится:

---

[58] Dumézil G. Ouranós-Váruna. Paris, 1934, p. 42, 65.

[59] Ohrt F. Herba, gratia plena. FF Communications. Helsinki, № 82, 1929, p. 17; Eliade M. La Mandragore et le mythe de la "naissance miraculeuse".—"Zalmoxis". Paris und Bucarest, III, 1943, p. 23.

* См. у В. Шекспира: «трава благодати, воскресная трава» («Гамлет», действие IV). — *Прим. перев.*

«Мы пойдем собирать травы, чтобы возложить их на раны Спасителя»[60].

Эти формулы христианской народной магии идут от древней традиции. В Индии, например, трава *kapitthaka* (*Feronia elephantum*) исцеляет от полового бессилия, так как *ab origine* Гандхарва использовал ее для того, чтобы вернуть Варуне его мужскую силу. Следовательно, ритуальный сбор травы, в сущности, является повторением действия Гандхарвы. «Тебя, траву, которую Гандхарва выкопал для Варуны, потерявшего мужскую силу, тебя мы выкапываем!» (Атхарваведа, IV, 4, 1). Длинное заклинание, приведенное в Парижском папирусе[61], указывает на исключительность срываемой травы: «Тебя посеял Крон, собрала Гера, сохранил Аммон, породила Изида, вскормил Зевс, насылающий дождь, ты выросла благодаря Солнцу и росе...» Христиане считают, что лекарственные травы обладают силой потому, что вначале были найдены на горе Голгофе. Согласно древним, травы обязаны своими целебными свойствами именно тому, что были впервые открыты богами. «Ты, буквица, которую нашел впервые Эскулап или кентавр Хирон...» — такое заклинание рекомендуется в одном трактате о лекарственных травах[62].

Было бы неинтересно — и даже бесполезно для замысла этого очерка — перечислять мифические прототипы всех видов человеческой деятельности. Например, что человеческое правосудие, которое зиждется на идее «закона», имеет своим небесным и трансцендентным прототипом космический порядок (*tao, artha, rta, tzedek, themis* и т. д.) — это слишком хорошо известно, чтобы на этом специально останавливаться. «Творения человеческого искусства являются имитациями творений искусства божественного» (Айтарея Брахмана, VI, 27; Платон, «Законы», 667—669; «Политик», 306 и т. п.); что это один из лейтмотивов архаических эстетик, замечательно показано в исследованиях Ананды К. Кумарасвами[63]. Интересно отметить, что даже состояние блаженства (*эвдемонии*) само по себе есть имитация божественного существования, не говоря уже о разного рода состояниях экстаза, порождаемых в душе

---

[60] Ohrt F. Op. cit., p. 18.

[61] Delatte A. Herbarius, 2. Aufl. Lüttich, 1938, p. 100.

[62] Ibid., p. 102.

[63] Coomaraswamy A. K. The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art. — "Zalmoxis". Paris-Bucarest, I, 1938, p. 20—49; idem. Figures of Speech or Figures of Thought. London, 1945.

человека повторением определенных действий, совершавшихся божествами «во время óно» (дионисийские оргии[34]) и т. д.). «Созерцание — вот суть деяний Бога, чье блаженство превосходит все, и среди человеческих деяний блаженны те, что ближе всего подходят к деяниям божественным» (Nic. Eth. 1778 *b*, 21); «Как можно более уподобиться Богу» (Теэтет, 176 *e*), «так совершенство человека есть уподобление божеству» (*haec hominis est perfectio similitudo Dei*) (св. Фома Аквинский).

Мы считаем нужным добавить, что для «первобытного мышления», структура которого была исследована с такой тщательностью[64], все важнейшие акты повседневной жизни были явлены изначально богами или героями. Люди лишь повторяют до бесконечности эти образцовые и парадигматические действия. Австралийское племя юин убеждено, что «Все-отец» Дарамулун изобрел специально для них орудия труда и оружие, которыми они пользуются и поныне[65]. А племени курнаи известно, что Мунгангуа, Высшее Существо, обитало в начале всех времен на Земле по соседству с ним, чтобы научить его изготовлять орудия труда, лодки, оружие, — «словом, всем работам, какие оно знает»[66]. На Новой Гвинее многие мифы повествуют о долгих странствиях по морю, предоставляя, таким образом, не только «прообразы для современных мореплавателей», но и для всех остальных видов человеческой деятельности, «идет ли речь о любви, о войне, о рыбной ловле, о том, чтобы вызвать дождь, или же о чем бы то ни было... Рассказ содержит прообразы, прецеденты для различных случаев, которые могут возникнуть при строительстве судна, связанными с ним половыми табу и т. д.»[67]. Когда предводитель выходит в море, он персонифицирует мифического героя Аори. «На нем одежда, в какую, согласно мифу, был одет Аори, у него так же зачернено лицо, а в волосах — *love*, подобное тому, которое Аори снял с головы Ивири. Он танцует на платформе* и разводит в сторо-

---

[64] Leeuw. L'homme primitif...

[65] Howitt. Op. cit., p. 543.

[66] Ibid., p. 630.

[67] См.: Ф. Е. Вильямс, цит. у: Lévy-Bruhl L. La Mythologie primitive. Paris, 4. Aufl., 1935, p. 162.

* См. у Миклухи-Маклая: «На одной стороне пироги находится вынос. На перекладинах выноса находится платформа...» (Миклухо-Маклай Н. Н. Путешествия. Дневники путешествий на Новую Гвинею и острова Адмиралтейства в 1871—1883 годах. М.—Л., 1936, с. 214). — *Прим. перев.*

ны руки, как Аори раскидывал свои крылья... Один рыбак сказал мне, что, отправляясь стрелять рыбу (из своего лука), он представлял себя самим Кивавиа. Он не молил о благосклонности и помощи этого мифического героя: он отождествлял себя с ним»[68].

Эта символика мифических прецедентов встречается и в других первобытных культурах. По поводу калифорнийских каруков Дж. Харрингтон пишет: «Все, что делал карук, он делал потому, что, так делали иксарейявы в мифические времена. Эти иксарейявы были людьми, жившими в Америке до прихода индейцев. Современные каруки, не зная, как лучше истолковать это слово, переводят его как «владыки», «вожди», «ангелы»... Они оставались с ними лишь столько времени, сколько было необходимо, чтобы распространить и привить все обычаи, каждый раз повторяя карукам: «Вот как это должны делать люди». Их действия и слова еще и сегодня передаются и входят в состав магических заклинаний каруков» [69].

Потлач[35)] — любопытная система ритуального обмена, которая встречается на Северо-Западе Америки и которой Марсель Мосс посвятил свое знаменитое исследование[70], — является лишь повторением обычая, введенного предками в мифическое время. Нетрудно привести и многие другие примеры[71].

МИФЫ И ИСТОРИЯ

Каждый из примеров, приводимых в этой главе, раскрывает нам ту же самую «первобытную» онтологическую концепцию: предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они *имитируют* или *повторяют* архетип. Таким образом, реальность достигается исключительно путем повторения или участия, все, что не имеет образцовой модели, «лишено смысла», иначе говоря, ему недостает реальности. Отсюда — стремление людей стать архетипическими и парадигматическими. Это стремление может показаться парадоксальным в том смысле,

---

[68] Ibid., p. 163—164.

[69] Дж. П. Харрингтон, цит. у: Lévy-Bruhl L. Op. cit., p. 165.

[70] Mauss M. Essai sur le don, forme archaique de l'échange. In: "Année Sociologique" (Paris), 2. Folge, I (1923—1924).

[71] См.: Coomaraswamy A. K. Vedic Exemplarism.—"Harvard Journal of Asiatic Studies", I (1936), p. 44—64; idem. The Rig-Veda as Land-náma-bók.

что человек традиционных культур признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрения современного наблюдателя), довольствуясь *имитацией* и *повторением* действий кого-то другого. Иными словами, он признавал себя *реальным*, «действительно самим собой» лишь тогда, когда переставал им быть. А потому можно было бы сказать, что эта «первобытная» онтология имеет платоническую структуру, а Платон в таком случае мог бы считаться философом по преимуществу «первобытной ментальности» («первобытного мышления»), то есть мыслителем, сумевшим наделить философской ценностью способы существования и поведения архаического человека. Конечно, это нисколько не умаляет «оригинальности» его философского гения, поскольку великой заслугой Платона остается его попытка теоретически оправдать такой взгляд архаического человека, пользуясь диалектическими средствами, которые предоставила в его распоряжение духовная культура его эпохи.

Но наш интерес направлен сейчас не на этот аспект философии Платона, а на архаическую онтологию. Признание платонической структуры за этой онтологией особенно далеко нас не уведет. Более важным является второй вывод, к которому приводит нас анализ фактов, изложенных на предыдущих страницах, а именно отмена времени путем имитации архетипов и повторения парадигматических действий. Жертвоприношение не только точно воспроизводит первоначальное жертвоприношение, явленное богом *ab origine*, в начале времен, но оно и *происходит* в этот самый мифический изначальный момент; иными словами, любое жертвоприношение повторяет первоначальное жертвоприношение и *совпадает* с ним во времени. Все жертвы приносятся в один и тот же мифический момент Начала; благодаря парадоксу ритуала мирское время и длительность прерываются. И это относится ко всем *повторениям*, ко всем имитациям архетипов; благодаря такой имитации человек переносится в мифическую эпоху, в которой впервые были явлены архетипы. Таким образом, мы раскрываем и второй аспект первобытной онтологии: по мере того как некоторое действие (или предмет) приобретает некую *реальность*, благодаря повторению парадигматических действий, и только благодаря этому, осуществляется неявная отмена мирского времени, длительности, «истории», и тот, кто воспроизводит

образцовое действие, таким образом переносится в мифическое время первого явления этого действия-образца.

Отмена мирского времени и перенесение человека в мифическое время происходит, естественно, только в существенные периоды времени, тогда, когда человек является *действительно самим собой*: в моменты совершения обрядов или других важных действий (питание, рождение, церемонии, охота, рыбная ловля, война, труд и т. п.). Остальная часть его жизни проходит в мирском времени, лишенном значения, — в «становлении». Брахманические тексты проливают свет на неоднородность этих двух времен — священного и мирского, а также статуса богов, связанных с «бессмертием», и статуса человека, связанного со «смертью». Повторяя архетипическое жертвоприношение, приносящий жертву во время церемониального обряда покидает обыденный мир смертных и погружается в божественный мир бессмертных. И об этом он говорит такими словами: «Я достиг Неба, богов; я стал бессмертным!» (Тайттирия Самхита, I, 7, 9). И если бы он спустился обратно в обыденный мир, покинутый им во время обряда, без определенных приготовлений, он умер бы на месте; вот почему необходимы различные ритуалы десакрализации, помогающие вернуть принесшего жертву в мирское время. То же самое происходит и при церемониальном половом соединении: человек перестает существовать в мирском времени, лишенном смысла, поскольку он имитирует божественный архетип («Я — Небо, Ты — Земля» и т. д.: Брихадараньяка Упанишада, VI, 4, 20). Меланезийский рыбак, отправляясь в море, становится героем Аори и оказывается перенесенным в мифические времена, в момент, когда состоялось парадигматическое путешествие. Так же как мирское пространство упраздняется символикой Центра, переносящей любой храм, дворец или здание в одну и ту же центральную точку мифического пространства, так и любое наделенное смыслом действие, совершаемое архаическим человеком, любое *реальное* действие — любое повторение какого-либо архетипического жеста, — приостанавливает длительность, упраздняет мирское время и включается во время мифическое.

В том, что это отрешение от мирского времени отвечает внутренней потребности архаического человека, мы сможем убедиться в следующей главе при рассмотрении ряда параллельных понятий, связанных с возрождением

времени и с символикой Нового года. Мы тогда поймем смысл этой потребности, и нам станет ясно, что человек архаических культур с трудом переносил «историю» и периодически старался ее упразднить. А примеры, рассмотренные нами в этой главе, приобретут совсем другое значение. Но прежде, чем перейти к проблеме возрождения времени, следует с различных точек зрения взглянуть на механизм *превращения человека в архетип с помощью повторения*. Возьмем конкретный случай: в какой мере коллективная память сохраняет воспоминание об «историческом» событии? Мы уже видели, что воин, кем бы он ни был, имитирует какого-либо «героя» и стремится приблизиться к этой архетипической модели. Посмотрим теперь, что помнит народ об историческом персонаже, хорошо известном по многочисленным документальным свидетельствам. Анализируя проблему под этим углом зрения, мы сделаем шаг вперед, поскольку на этот раз будем иметь дело с обществом, которое, будучи «народным», никак не может быть названо «первобытным».

Итак, ограничимся единственным примером — известным парадигматическим мифом о битве между Героем и гигантским змеем, часто трехголовым, которого иногда заменяет морское чудовище (Индра, Геракл и др.; Мардук). Там, где традиция еще сохраняет какую-то актуальность, великие владыки рассматривают себя как имитаторов изначального героя: Дарий считал себя новым Фратаоной (Thraetaona) — мифическим иранским героем, убившим трехголовое чудовище, *для* него — и *через* него — история возродилась, ибо она была на самом деле реактуализацией изначального героического мифа. Противники фараона рассматривались как «сыны разорения, волки, псы» и т. д. В тексте, названном «Книга Апофиса», враги, с которыми сражается фараон, отождествляются с драконом Апофисом, тогда как сам фараон уподобляется богу Ра, победителю дракона[72]. То же самое преображение истории в миф, но под другим углом можно обнаружить в представлениях древнееврейских поэтов. Чтобы «вынести историю» — военные поражения и политические унижения, — древние евреи истолковывали современные им события с помощью очень древнего космогонически-героического мифа, в котором предусматрива-

[72] Roeder G. (ed.) Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena, 1915, S. 98 sq.

лась — временная, разумеется, — победа дракона, а главное — его конечная гибель от руки Царя-Мессии. Так их воображение придает языческим царям (фрагмент Zadochite, IX, 19—20) черты дракона: таков Помпей, описанный в псалмах Соломона (IX, 29), Навуходоносор, представленный Иеремией (51, 34). А в «Завещании Ашера» (VII, 3) Мессия убивает дракона под водой (см. псалом 74, 13).

В случаях Дария и фараона, как и в случае мессианистской традиции древних евреев, мы имеем дело с концепцией «элиты», интерпретирующей историю современности с помощью мифа. Речь идет, таким образом, о целом ряде современных событий, которые расчленяются и интерпретируются в соответствии с вневременной моделью героического мифа. Современным гиперкритиком претензии Дария могут восприниматься как хвастовство или политическая пропаганда, а мифическое превращение языческих царей в драконов — как хитроумное изобретение древнееврейского меньшинства, неспособного вынести «историческую реальность» и стремящегося любой ценой утешиться, находя прибежище в мифе и в *wishful-thinking* *. Подобная интерпретация была бы ошибочной, поскольку она не считается со структурой архаического мышления; это вытекает, между прочим, из того факта, что народная память совершенно аналогичным образом расчленяет и интепретирует исторические события и личности. Если превращение биографии Александра Македонского в миф можно отнести на счет литературных истоков и на этом основании говорить о ее неправдоподобности, то этого нельзя сказать о документах, о которых речь пойдет ниже.

Дьедонне де Гозон, третий великий магистр ордена рыцарей-иоаннитов с острова Родос, прославился тем, что убил дракона из Мальпассо. Легенда, как это было принято, наделила принца де Гозона атрибутами святого Георгия, известного своей победой над чудовищем. Нет надобности уточнять, что в документах того времени нет никаких упоминаний о схватке принца де Гозона с драконом и речь об этом заходит лишь около *двух веков* спустя после рождения героя. Иными словами, в силу того простого факта, что он считался *героем*, принц де Го-

* Попытка выдавать желаемое за действительное. — *Прим. перев.*

зон был включен в категорию, архетип, не имевший никакого отношения к его действительным, *историческим* подвигам, но наделивший его мифической биографией, из которой *невозможно* было опустить битву с пресмыкающимся чудовищем [73].

М. П. Караман в серьезно документированном исследовании о происхождении исторической баллады сообщает нам, что от реального исторического события — похода турок во время особенно суровой зимы, упоминаемой в хронике Леунклавия, а также и в других польских источниках, когда в Молдавии погибла целая турецкая армия, — в румынской балладе, посвященной ему, не осталось почти ничего, поскольку это историческое событие целиком перешло в область мифического (сражение Малкош-паши с царем Зима и т. д.).

Такая «мифизация» исторических личностей и событий наблюдается аналогично и в героической поэзии южных славян. Марко Кралевич, герой южнославянской эпопеи, прославился своею храбростью во второй половине XIV века. Его историческое существование не вызывает сомнений; известна даже дата его смерти (1394 год). Но стоило Марко оставить след в памяти народа, как его истинная личность была забыта, а биография — перестроена в соответствии с мифическими нормами. Он становится сыном *вилы* (*vila*), феи, точно так же и греческие герои были детьми нимф или наяд. Его жена — тоже *вила*, которую он покорил хитростью и от которой старательно прячет ее крылья, опасаясь, как бы она не улетела от него (что и происходит в некоторых вариантах баллады после рождения первого ребенка, ср. миф о маорийском герое Таухаки, которого его жена-фея, спустившаяся с неба, покинула сразу же после рождения ребенка). Марко сражается с трехглавым драконом и убивает его, по аналогии с архетипической моделью Индры, Фратаоны, Геракла и других [74]. Согласно мифу о «брать-

[73] См. документы, собранные у: Hasluck F. W. Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929, vol. 2, p. 648.

[74] Здесь не место заниматься подробным анализом мифа о битве чудовища с героем (см.: Schweitzer B. Heracles. Tübingen, 1922; Lods A. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions. Paris, 1943, p. 283 sq.).

Вполне вероятно, как предполагает Дюмезиль (Horace et les Curiaces, особенно p. 126 sq.), что битва героя с трехглавым чудовищем есть превращенный в миф архаический обряд инициации. Что подобная инициация не всегда принадлежит к «героическому»

ях-врагах», он также сражается со своим братом Андрием и убивает его. Посвященный Марко цикл изобилует анахронизмами, как и другие архаические эпические циклы. Умерший в 1394 году Марко оказывается то другом, то врагом Яноша Хуньяди, отличившегося в войнах с турками около 1450 года. Интересно отметить, что сближение этих двух героев зафиксировано в рукописях эпических баллад XVII века[75], то есть *через двести лет* после смерти Хуньяди. В современных эпических поэмах анахронизмы гораздо более редки[76]. Прославляемым в них героям еще не хватило времени, чтобы превратиться в мифических героев.

Мифический ореол окружает и других героев эпоса южных славян. Вукашин и Новак женятся на *вилах*. Вук («Дракон-Деспот») сражается с Ястребацким* драконом и сам может превращаться в дракона. Вук, правивший в Сриеме** между 1471 и 1485 годами, приходит на помощь Лазарю и Милице, умершим примерно за сто лет до этого. В поэмах, действие которых восходит к первой Косовской битве (1389 год), речь идет о персонажах, умерших за двадцать лет до того (например, Вукашин),

---

типу, можно заключить, между прочим, проведя параллель с Британской Колумбией, что было отмечено Дюмезилем (p. 129—130), у которого также говорится о шаманской инициации. Если в христианской мифологии св. Георгий «героически» сражается с драконом и убивает его, то другие святые добиваются того же результата без сражения (см. французские легенды о св. Самсоне, св. Юлиане, св. Маргарите, св. Бье и др.; Sebillot P. Le Folklore de la France, Paris, I, 1904, p. 468; III, 1906, p. 299). С другой стороны, не следует забывать, что, помимо своей фактической роли в обрядах и мифах героической инициации, дракон во многих других традициях (австрало-азиатской, индийской, африканской и др.) является носителем космологической символики, символизируя инволюцию, доформальный способ существования мира, нерасчлененное «Одно», предшествующее Сотворению (см.: Coomaraswamy A. The Darker Side of the Dawn. Washington, 1935; Sir Gawain and the Green knight: Indra and Namuci. — "Speculum", janvier 1944, p. 1—25). Именно поэтому змеи и драконы почти везде отождествляются с «хозяевами места», с «автохтонами», против которых должны сражаться пришельцы, «завоеватели», те, кто должен «формировать» (то есть «создавать») завоеванные территории. (Об ассимиляции змей и «автохтонов», см.: Autran Ch. L'Epopée indoue. Paris, 1946, p. 66 sq.)

[75] Chadwick H. Munro and N. (Kershaw). The Growth of Literature. Cambridge, 1932—1940, vol. II, p. 375 sq.

[76] Ibid., p. 376.

* Ястребац — горный район в Южной Сербии. — *Прим. перев.*

** Срием — историческая область в Сербии. — *Прим. перев.*

или о тех, кому еще предстояло умереть спустя столетие (Эрцег Степан). Феи (*вилы*) исцеляют раненых героев, оживляют их, предсказывают им будущее, предупреждают о грозящих опасностях и т. д., в точности так же, как в каком-нибудь мифе существо в образе женщины помогает и защищает Героя. Не упущено ни одно «героическое» испытание: попасть стрелой в яблоко, перескочить через несколько коней, узнать девушку среди группы одинаково одетых юношей и т. д.[77]

Разумеется, все это ни в коей мере не опровергает исторического характера персонажей, воспеваемых в эпосе. «Миф есть последняя — а не первая — стадия в развитии героя»[78]. Но это подтверждает вывод, к которому пришли многие исследователи, например Караман и другие, что память об истинном историческом событии или подлинном персонаже хранится в народе не более двух или трех столетий. Это связано с тем, что память народа с трудом удерживает отдельные «индивидуальные» события и «подлинные» лица. Она функционирует посредством иных структур: вместо *событий — категории*, вместо *исторических лиц — архетипы*. Историческая личность уподобляется своему мифическому прообразу (герою и т. п.), а событие ассимилируется с категорией мифических действий (борьба с чудовищем, братья-враги и т. д.). Если в некоторых эпических поэмах и сохраняется то, что принято называть «исторической истиной», то эта «истина» почти никогда не имеет отношения к *определенным* лицам и событиям, а лишь к установлениям, обычаям, пейзажам. Так, например, по наблюдениям М. Мурко, сербские эпические поэмы довольно точно описывают жизнь вдоль австро-турецкой и турецко-венецианской границ до заключения Карловицкого мира в 1699 году[79]. Но подобные «исторические истины» не имеют отношения к «лицам» или «событиям», распространяясь лишь на традиционные формы социальной и политической жизни («становление» которых происходит медленнее, чем «становление» индивида), — одним словом, архетипы.

Коллективная память внеисторична. Это утверждение не подразумевает ни «народного происхождения» фоль-

[77] См. тексты и библиографию у: Chadwick. Op. cit., p. 309—342, 374—389, etc.

[78] Chadwick. Op. cit., III, p. 762.

[79] Murko. La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XX-e siècle. Paris, 1929, p. 29.

клора, ни «коллективного творчества» в эпической поэзии. Мурко, Чэдвик и другие ученые раскрыли роль творческой личности, «художника», в создании и развитии эпической поэзии. Мы хотим лишь сказать, что независимо от истоков фольклорных сюжетов и от более или менее крупного таланта творца эпической поэзии память об исторических событиях и о подлинных персонажах меняется по истечении двух-трех столетий так, чтобы их можно было подвести под шаблон архаического способа мышления, неспособного к восприятию *индивидуального* и удерживающего (в памяти) лишь *образцовое*. Это сведéние событий к категориям, а личностей — к архетипам происходит в сознании европейских народных слоев вплоть до наших дней в соответствии с архаической онтологией. Можно было бы сказать, что народная память возвращает историческому персонажу нового времени его значение имитатора архетипа и воспроизводителя архетипических действий — значение, которое хорошо сознавали и продолжают сознавать члены архаических обществ, но о котором забыли такие исторические лица, как Дьедонне де Гозон или Марко Кралевич.

Внеисторический характер народной памяти, неспособность коллективной памяти хранить исторические события и лица (или способность сохранять их лишь в той мере, в какой она преобразует их в архетипы, то есть уничтожает все их «исторические» и «личные» особенности) ставят ряд новых проблем, от рассмотрения которых нам придется пока воздержаться. Но мы уже сейчас можем задать себе вопрос: не свидетельствует ли та роль, которую играют архетипы в сознании архаического человека, и неспособность народной памяти сохранить что-либо, кроме архетипов, о чем-то большем, нежели простое сопротивление традиционной духовности по отношению к истории; не раскрывают ли они нам вторичный характер человеческой личности как таковой, — личности, чья творческая непосредственность и составляет в конечном счете подлинность и необратимость истории? Во всяком случае, замечательно, что, с одной стороны, народная память отказывается хранить индивидуальные, «исторические» элементы биографии героя, а с другой стороны, случаи наиболее высокого мистического опыта предполагают в конечном счете возвышение личностного бога до Бога надличностного. С этой точки зрения было бы поучительно сравнить выработанные различными традиция-

ми представления о загробном существовании. Превращение умершего в «предка» соответствует слиянию его с архетипической категорией. Во многих традициях — например, в Греции — души обыкновенных покойников более не имеют «памяти», иначе говоря, теряют то, что можно было бы назвать их исторической индивидуальностью. Превращение мертвых в ларв (злых духов) и т. п. означает в некотором смысле их воссоединение с безличным архетипом «предка». Становится понятным, почему в греческой традиции только герои сохраняют свою личность (свою память) после смерти: совершая в течение земной жизни лишь *образцовые* действия, герой сохраняет память о них, потому что эти действия с определенной точки зрения были *безличными.*

Даже если оставить в стороне понятие превращения мертвых в «предков» и рассматривать факт смерти как завершение «истории» индивида, остáется вполне естественным, что память об этой «истории» ограничена, или, иными словами, что память о страстях, событиях, обо всем, что, собственно говоря, связано с индивидуальностью, прекращается в определенный момент посмертного существования. Что же касается возражения, согласно которому безличное существование равносильно подлинной смерти (в той мере, в какой только личность и память, связанная с длительностью и историей, могут называться существованием), то оно имеет силу лишь с точки зрения «исторического сознания», иными словами — с точки зрения современного человека, поскольку архаическое сознание не придает никакого значения «личным» воспоминаниям. Нелегко уточнить, что могло бы означать такое «существование безличного сознания», хотя некоторые духовные переживания и позволяют получить представление об этом; что есть от «личного» или от «исторического» в чувстве, которое испытываешь, слушая музыку Баха, в том внимании, которое необходимо для решения математической задачи, в сосредоточенной ясности, которая предусматривается исследованием любого философского вопроса? Современный человек в той мере, в какой он поддается внушению «истории», чувствует себя ущемленным из-за возможности такого безличного существования. Но интерес к необратимости и к «новизне» истории — недавнее открытие в жизни человечества. Напротив, как мы увидим, архаическое человечество защищалось, как могло, от всего *нового* и *необратимого,* что есть в истории.

Глава вторая

ВОЗРОЖДЕНИЕ ВРЕМЕНИ

«ГОД», НОВЫЙ ГОД, КОСМОГОНИЯ

Обряды и верования, которые мы здесь объединяем под рубрикой «Возрождение времени», бесконечно разнообразны, и мы никоим образом не надеемся объединить их в одну единую и связную систему. А потому в данном очерке мы можем обойтись без обзора всех форм возрождения времени, а также без их морфологического и исторического анализа. Мы не будем стремиться узнать, как удалось создать календарь или в какой мере было бы возможно включить в одну и ту же систему все понятия «года», бытующие у разных народов. У большинства первобытных народов «Новый год» отождествляется с отменой табу на новую жатву, урожай которой таким образом объявляется съедобным и безопасным для всей общины. Там, где разводят различные виды зерновых или плодовых растений, созревание которых наступает в разное время года, мы встречаем иногда неоднократное празднование Нового года [1]. Это означает, что «деление времени» диктуется ритуалами, которые регулируют возобновление запасов продовольствия, то есть ритуалами, обеспечивающими продолжение жизни всей общины. (Тем не менее не следует рассматривать эти ритуалы как простое отражение социально-экономической жизни: «экономическое» и «социальное» в традиционных обществах выступают в значении, полностью отличном от того, которое склонен им придавать современный европеец.) Обычай принимать за единицу времени солнечный год идет из Египта. Большинство других исторических культур (и до некоторого времени сам Египет) знали год одновременно солнечный и лунный, состоящий из 360 дней (из 12 месяцев по

[1] Nilsson M. P. Primitive Time Reckoning (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, I). Lund, 1920, p. 270.

30 дней в каждом), к которым прибавлялись пять дополнительных дней (*эпагомены*). Индейцы зуньи называли месяцы «шагами года», а год — «перегоном времени». В разных странах и в разные эпохи начало года варьировалось, причем без конца проводились календарные реформы, с тем чтобы привести ритуальный смысл праздников в соответствие с теми временами года, с которыми они должны были соотноситься.

Однако ни отсутствие постоянной даты начала Нового года (март — апрель, 19 июля — как это было в Древнем Египте, — сентябрь, октябрь, декабрь — январь и т. д.), ни самое разное определение продолжительности года различными народами не могут преуменьшить того значения, какое во всех странах имели *конец* одного периода и *начало* нового, а исходя из этого, легко понять, почему для нас, например, не имеет значения, что африканские йоруба делят год на сухой сезон и сезон дождей и что «неделя» у них состоит из пяти дней, а у дед калабар (*Ded Calabar*) — из восьми, или что варумби делят год в соответствии с лунными месяцами и получают, таким образом, в году около тринадцати месяцев, или что аханта делят каждый месяц на две части по десять дней (или по девять с половиной дней), и т. д. Для нас главным является то, что повсюду существует понятие конца и начала некоторого временного периода, основанное на наблюдении за биокосмическими ритмами, входящее в более широкую систему, в систему периодических очищений (очищение желудка, посты, исповедь в грехах и т. д. при потреблении нового урожая) и периодического возрождения жизни. Эта потребность в периодическом возрождении сама по себе кажется нам достаточно многозначительной. Примеры, которые мы собираемся сейчас привести, покажут, однако, нечто гораздо более важное, а именно что периодическое возрождение времени предполагает более или менее явно — особенно в исторических цивилизациях — новое Сотворение, иначе говоря, повторение космогонического акта. И эта концепция периодического сотворения, то есть циклического возрождения времени, ставит вопрос об упразднении «истории», именно тот вопрос, который и занимает нас в первую очередь в настоящем очерке.

Читателям, знакомым с этнографией и историей религий, небезызвестно значение целого ряда периодически повторяющихся церемоний, которые мы можем для удоб-

ства изложения разделить на две основные группы: 1) ежегодное изгнание демонов, болезней и грехов; 2) ритуалы дней, предшествующих Новому году и следующих за ним. В одном из томов «Золотой ветви» [2] Джемс Дж. Фрэзер [1)] по-своему сгруппировал достаточное количество фактов, относящихся к обеим категориям. Мы не намереваемся воспроизводить здесь всю эту подборку. В общих чертах церемония изгнания демонов, болезней и грехов сводится к следующим действиям: пост, омовение и очищение, тушение огня и ритуальное его оживление во второй части церемониала; изгнание «демонов» с помощью шума, криков, стука (внутри жилищ) с последующим преследованием их по всему селу под нарастающий шум и гам. Это изгнание может принимать форму ритуального выдворения какого-либо животного (типа «козла отпущения») или человека (типа Мамурия Ветурия [2)]), рассматриваемого в качестве материального носителя (посредника), с помощью которого пороки всей общины выносятся за пределы занимаемой ею территории («козел отпущения» изгонялся древними евреями и вавилонянами «в пустыню»). Нередко устраиваются целые церемониальные сражения между двумя группами участников, коллективные оргии или процессии людей в масках (представляющих души предков, божества и т. п.). Во многих местах распространена вера в то, что во время исполнения этих обрядов души умерших приближаются к жилищам живых, которые с почтением выходят к ним навстречу и оказывают им в течение нескольких дней всяческие почести, после чего торжественное шествие сопровождает их до границ селения и выпроваживает. По этому же случаю проводятся церемонии посвящения юношей (прямые тому доказательства мы имеем у японцев, у индейцев хопи и у некоторых индоевропейских народов и т. д., см. ниже). Почти повсюду это изгнание демонов, болезней и грехов совпадает или совпадало когда-то с празднованием Нового года.

Конечно, редко можно видеть, чтобы все эти элементы использовались одновременно; в некоторых обществах преобладают церемонии тушения и разжигания огня, в других — изгнание демонов и болезней (с помощью шума и резких телодвижений), в третьих — изгнание «козла отпущения» в образе животного или человека. Но значе-

[2] См.: Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1983, гл. VII.

ние всей церемонии в целом, как и отдельных составных ее частей, достаточно ясно: в момент такого рассечения времени, каким является Новый год, мы присутствуем не только при фактическом окончании одного промежутка времени и начале другого, но также и при *отмене* прошедшего года и истекшего времени. Таков, впрочем, и смысл ритуальных церемоний очищения: *сожжение*, аннулирование грехов и ошибок отдельного человека и всей общины в целом, а не простое «очищение». Возрождение — это новое рождение. Примеры, приведенные в предыдущей главе, и особенно те, которые мы сейчас рассмотрим, ясно показывают, что ежегодное изгнание демонов, грехов и болезней, в сущности, является попыткой вернуть хотя бы на миг мифическое изначальное время, «чистое» время, каким оно было в «момент» Сотворения. Любой Новый год—это возобновление времени с его начала, то есть повторение космогонии. Ритуальные схватки между двумя группами участников, присутствие мертвых, сатурналии [3)] и оргии—все эти элементы указывают на то, что в конце года и в преддверии Нового года повторяются мифические мгновения перехода от Хаоса к Сотворению Мира. Основания для такого утверждения мы сейчас изложим.

Церемониал вавилонского Нового года *акиту* — довольно убедителен в этом отношении. *Акиту* мог праздноваться как в период весеннего равноденствия, в месяц Нисан, так и в период осеннего равноденствия, в месяц Тишрит (*Tishrît* — производное от *shurri*, «начинать»). Не может быть никаких сомнений в древности этого церемониала, даже если даты его празднования и варьируются. Его идеология и ритуальная структура существовали уже в шумерский период [3], а Х. Франкфорт сумел выявить систему *акиту* начиная с аккадского периода. Эти хронологические уточнения не лишены значения, ибо мы имеем дело с документами самой древней «исторической» цивилизации, в которой правитель играл существенную роль, поскольку рассматривался как сын и наместник божества на земле, и как таковой отвечал за регулярность природных ритмов и за благосостояние всего общества в целом. Не удивительно, почему царь играл такую важную роль

---

[3] Jean Ch. F. La Religion sumérienne. Paris, 1931, p. 168; Frankfort H. Gods and Myths in Sargonid Seals. In: Iraq (London), I, 1934, особенно p. 21.

в церемониале Нового года: именно на него возлагалась миссия возрождения времени.

Во время церемонии *акиту*, которая длилась двенадцать дней, в храме Мардука торжественно произносилась и неоднократно повторялась так называемая поэма о Сотворении — «Энума элиш» («Когда вверху») *. В ней воспроизводилась битва между Мардуком и морским чудовищем Тиамат [4], — битва, происходившая *во время óно* и с окончательной победой бога положившая конец Хаосу. (То же самое и у хеттов, где показательная схватка между богом бури Тешупом и змеем Илуянкашем пересказывалась и воспроизводилась при праздновании Нового года [4].) Мардук создает Космос из разрубленного тела Тиамат, человека — из крови Кингу, демона, которому Тиамат доверила скрижали Судьбы (Энума элиш, VI, 33; мотив сотворения из плоти первоначального существа встречается и в других культурах: китайской, индийской, иранской, германской). Подтверждение того, что это поминовение Сотворения было в действительности *воспроизведением* космогонического акта, мы находим как в ритуалах, так и в произносимых в ходе церемонии формулах. Битва между Тиамат и Мардуком изображалась борьбой между двумя группами участников [5], церемониалом, который имел место и у хеттов, все в тех же рамках драматического сценария Нового года, и у египтян [6]. Борьба двух групп участников не только символизировала первоначальный конфликт между Мардуком и Тиамат, она *повторяла*, она актуализировала космогонию, переход от Хаоса к Космосу. Мифическое событие *происходило в настоящем*. «Да продолжает он побеждать Тиамат и сокращать ее дни!» — восклицал жрец. Битва, победа и Сотворение совершались *в это самое мгновение*.

В рамках того же церемониала *акиту* отмечался и праздник, носивший название «праздника Судеб» (*заг-*

---

* Клинописная запись мифа о происхождении мира, сохранившаяся в библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала (см.: История всемирной литературы. М., 1983, т. I, с. 102—114). — *Прим. перев.*

[4] Götze A. Kleinasien. Leipzig, 1933, S. 130; Furlani G. La Religione degli Hittiti. Bologna, 1936, p. 89.

[5] Labat R. Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, p. 99.

[6] Götze. Op. cit., S. 130; Engnell I. Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala, 1943, p. 11.

мук) [7], во время которого определялись предсказания на каждый из двенадцати месяцев года, что означало *создать* двенадцать предстоящих месяцев (ритуал, сохранившийся более или менее явно и в других традициях, см. ниже). Нисхождению Мардука в Преисподнюю (бог был «пленником в горе», то есть в инфернальной области) соответствовал период печали и поста для всей общины и «унижения» для царя, ритуал, вписывавшийся в обширную карнавальную систему, на которой мы не будем останавливаться. В этот же момент происходило изгнание болезней и грехов через посредство «козла отпущения». И наконец, цикл завершался священным браком бога с Сарпанитум, — браком, который воспроизводился царем и храмовой (священной) блудницей в комнате богини [8] и которому, несомненно, сопутствовал период коллективной оргии [9].

Как видим, праздник *акиту* включает целый ряд драматических элементов, назначением которых является отмена истекшего времени, восстановление первоначального хаоса и повторение космогонического акта: 1) первый акт церемонии изображает господство Тиамат и обозначает тем самым возвращение в мифические времена, предшествующие сотворению, предполагается, что все формы смешаны в изначальной пучине, *апсу*. Возведение на престол «карнавального царя», «унижение» истинного правителя, нарушение всякого социального порядка (по Беросу, рабы становились хозяевами, и т. д.) — здесь все говорит об общем смятении, об отмене порядка и иерархии, об «оргии» и хаосе. Можно было бы сказать, что мы присутствуем при «потопе», уничтожающем все человечество, чтобы проложить путь пришествию нового, воз-

[7] См.: Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь, с. 268.

[8] Labat. Op. cit., p. 247.

[9] Документальный материал, интерпретацию и библиографию см. у: Zimmern H. Zum babylonischen Neujahrsfest, I—II. Leipzig, 1906, 1918; Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Ph.-h. Kl. 58, 3; 70, 5; Pallis S. A. The Babylonian akîtu festival. Copenhagen, 1926; см. также критику, данную Нибергом, в: "Le Monde oriental", XXIII, 1929, p. 201—211; о загмуке и вавилонских сатурналиях см.: Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь, с. 268; Labat. Op. cit., p. 95 sq.; смелую попытку вывести из вавилонского церемониала все другие сходные обряды, встречающиеся в Средиземноморье, Азии, Северной и Центральной Европе, см. у: Liungman W. Traditionswanderungen: Euphrat—Rhein, I—III. Helsinki, 1937—1938, p. 290 sq. См. также: Hooke S. H. The origins of early Semitic ritual. London, 1938, p. 57 sq.

рожденного рода человеческого. И в вавилонском предании о потопе — каким его сохранила табличка XI «Эпоса о Гильгамеше» [5] — упоминается, что Утнапишти перед тем, как погрузиться на корабль, который он построил, чтобы спастись от потопа, устроил праздник, «как в день Нового года, *акиту*». Мы находим этот же мотив потопа, порою сводящийся просто к мотиву воды, и в некоторых других традициях; 2) сотворение мира, имевшее место *во время ӧно*, в начале года, также воссоздается каждый год; 3) человек принимает непосредственное, хотя в какой-то мере и ограниченное участие в этом космогоническом действие (борьба между двумя группами участников, представляющими Мардука и Тиамат; «таинства», празднуемые по этому случаю, согласно интерпретации Циммерна, Рейценштейна и Бриема [10]); это участие, как мы уже видели в предыдущей главе, переносит человека в мифические времена, делая его современником сотворения мира; 4) «праздник Судеб» — это еще одна форма творения, когда решается «судьба» каждого месяца и каждого дня; 5) священный брак конкретным образом осуществляет «возрождение» мира и человека.

Значение и ритуалы вавилонского Нового года находят свои подобия во всем древневосточном мире. В ходе изложения мы уже отметили некоторые из них, но список на этом не кончается. В своем замечательном исследовании, к сожалению не получившем того резонанса, какого оно заслуживало, голландский ученый А. И. Вензинк [11] показал параллели между различными мифологически-церемониальными системами, связанными с Новым годом, во всем семитском мире; в каждой из этих систем повторяется все та же центральная идея ежегодного возращения к хаосу, за которым следует новое сотворение. Вензинк очень хорошо подметил космический характер новогодних обрядов (с любыми оговорками в адрес его теории «происхождения» этой обрядово-космогонической концепции, которое он видит в периодически повторяющемся зрелище исчезновения и возрождения растительности; в действительности для первобытных людей природа — это иерофания [6], а «законы природы» — проявле-

[10] Briem O. E. Les Sociétés secrètes des mystères. Paris, 1941, p. 131.

[11] Wensinck A. J. The Semitic New Year and the Origin of Eschatology. — "Acta Orientalia". Lund, I, 1923, p. 158—199.

ние способа существования божества). Для подтверждения того, что потоп и вообще мотив воды так или иначе присутствует в новогоднем обряде, нам достаточно совершаемых по этому поводу жертвенных возлияний, а также связи между ним и дождями. «Мир был создан в месяце Тишри», — говорит Элиезер (R. Eliezer); «в месяце Нисан», — утверждает Джосуа (R. Josua). Однако оба эти месяца дождливые [12]. Именно во время праздника Кущей [7] решается вопрос о количестве дождей, которые будут даны наступающему году (Rosh Hashshana, I, 2), то есть определяется «судьба» грядущих месяцев [13]. Христос благословляет воды в день Богоявления, а дни пасхи и Нового года были обычными датами крещения в первоначальном христианстве. (Крещение тождественно ритуальной смерти ветхого человека, за которой следует новое рождение. В космическом плане оно отождествляется с потопом: потеря очертаний, слияние всех форм, возвращение к бесформенности). Ефрем Сирин [8] сумел увидеть таинство этого ежегодного повторения творения и попытался объяснить его: «Бог вновь сотворил небеса, потому что грешники поклонялись небесным телам; Он вновь сотворил мир, который был осквернен Адамом; Он [скрепил] новое творение своею собственной слюной» (Hymn. Eph., VIII, 16) [14].

Некоторые черты древнего сценария битвы и победы божества над морским чудовищем, воплощением хаоса, проступают также и в еврейском новогоднем церемониале, каким он сохранился в иерусалимском культе. Недавние исследования (Мовинкель, Педерсен, Ганс Шмидт, А. Р. Джонсон и др.) выявили ритуальные элементы и космогонически-эсхатологические предпосылки псалмов и показали роль царя в новогодних торжествах, во время которых праздновалась победа Яхве, предводителя сил света, над силами тьмы (хаосом морской стихии, изначальным чудовищем Рахаб [9]). За победой следовало возведение Яхве на престол и повторение космогонического акта. Предание смерти чудовища Рахаб и победа над морской стихией соответствовали сотворению космоса и в то же время «спасению» человека (победа над «смертью»,

---

[12] Ibid., p. 168.
[13] Ibid., p. 163.
[14] См.: Ibid., p. 169.

гарантия пропитания на будущий год и т. д.[15]). Отметим пока среди этих пережитков архаических культов периодическое повторение (при «полном обороте года» — Исход, 34, 22; на «исходе» * года — там же, 23, 16) творения (поскольку битва с Рахаб предполагает реактуализацию изначального хаоса, тогда как победа над «глубинами вод» может означать лишь установление «твердых форм», то есть Сотворение). Далее мы увидим, что в сознании древнееврейского народа эта космогоническая победа становится победой над иноземными царями, настоящими и будущими, космогония обосновывает мессианизм и апокалипсис и таким образом закладывает основы философии истории.

Тот факт, что периодическое «спасение» человека находится в прямом соответствии с гарантией пропитания на предстоящий год (освящение нового урожая), не должен гипнотизировать нас настолько, чтобы мы видели в этом церемониале всего лишь пережитки «первобытного» сельскохозяйственного праздника. С одной стороны, пища действительно во всех древних обществах имела свое ритуальное значение; то, что мы называем «жизненными ценностями», было скорее выражением онтологии в биологических терминах; для первобытного человека *жизнь — это абсолютная реальность* и как таковая *священна*. С другой стороны, Новый год, так называемый праздник Кущей (hag hasukkôt), по преимуществу — праздник Яхве (Кн. Судей, 21, 19; Кн. Левит, 23, 39 и т. д.), происходил в пятнадцатый день седьмого месяца (Кн. Второзакония, 16, 13; Кн. пророка Захарии, 14, 16), то есть через пять дней после *йом-киппура*[10] (Кн. Левит, 16, 29) с его церемониалом «козла отпущения». И нелегко отделить друг от друга эти два религиозных момента — очищение общины от грехов и празднование Нового года, особенно если учесть, что до принятия вавилонского календаря седьмой месяц был первым в календаре еврейском. Во время *йом-кипура* было принято, чтобы молодые девушки устраивали танцы и игры за пределами селения или города, здесь-то и составлялись браки. Но в этот же самый день допускалась и масса излишеств, порою даже оргиастических,

---

[15] Johnson A. R. The Role of the King in the Jerusalem Cultus. In: The Labyrinth, ed. S. H. Hooke (London, 1935), p. 97 sq.

* В синодальном переводе в обоих случаях — в «конце года». — *Прим. перев.*

что очень напоминает как последнюю стадию *акиту* (также празднуемую за пределами города), так и распущенность, почти повсеместную, в рамках новогоднего церемониала [16].

Браки, сексуальная свобода, коллективное очищение через исповедь в грехах и изгнание «козла отпущения», освящение нового урожая, возведение на престол Яхве и празднование его победы над «смертью» — все это элементы обширной церемониальной системы. Двойственность и полярность этих эпизодов (посты и излишества, печаль и радость, отчаяние и оргия и т. д.) лишь подтверждают их взаимодополняющую функцию в рамках единой системы. Но основными моментами остаются, бесспорно, очищение с помощью «козла отпущения» и повторение космогонического акта богом Яхве; все остальное — лишь применение, разноплановое и отвечающее различным потребностям, одного и того же архетипического действия, а именно воссоздания мира и жизни через повторение акта творения.

ПЕРИОДИЧНОСТЬ ТВОРЕНИЯ

Сотворение мира, таким образом, воспроизводится каждый год. «Аллах — тот, кто вершит Сотворение, потому он его повторяет», — гласит Коран (*сура* IV, 4). Это вечное повторение космогонического акта, превращающее каждый Новый год в празднование начала эры, делает возможным возвращение мертвых к жизни и поддерживает надежду верующих в воскрешение плоти. Мы вернемся к связи новогодней церемонии с культом мертвых. А пока отметим, что распространенные почти повсеместно верования, согласно которым мертвые возвращаются к своим семьям (и возвращаются часто как «живые мертвецы» в дни, близкие к Новому году, то есть в течение двенадцати дней, отделяющих рождество от богоявления), говорят о надежде на то, что время может исчезнуть в этот мифический момент, когда мир уничтожается и воссоздается вновь. И тогда мертвые *смогут* вернуться, так как все преграды между мертвыми и живыми разрушены (ведь возродился первоначальный хаос!), и *возвратятся*, по-

[16] См. упоминания об оргиастических излишествах в Талмуде у: Pettazzoni R. La confessione dei peccati, II. Bologna, 1935, p. 229.

скольку в этот парадоксальный момент время останавливается и умершие вновь смогут быть современниками живых. К тому же, поскольку в этот момент готовится новое сотворение, они могут надеяться на вполне конкретное, длительное возвращение к жизни.

Вот почему там, где верят в воскрешение плоти, знают, что оно произойдет в начале года, то есть в начале новой эры. Леман и Педерсен показали это на примере семитских народов, тогда как Вензинк [17] нашел многочисленные тому свидетельства в христианской традиции. Например: «Всемогущий пробуждает тела с душами в день Богоявления» (Ефрем Сирин, «Гимны», I, 1) и т. д. Пехлевийский* текст [11)], переведенный Дармстеттером [18], гласит: «Это в месяц Фравардин, в день Хардад господь Ормазд сотворит воскрешение и «вторую плоть», и мир будет спасен от бессилия перед демонами, дурманом и т. д., и наступит повсюду изобилие, не будет больше влечения к пище, мир будет чист, человек — избавлен от противодействия (злого духа) и навсегда бессмертен». Казвини в свою очередь говорит, что в день Новруза** бог воскресил мертвых и «вернул им их души и повелел небу, чтобы пролился дождь, и потому люди завели обычай в этот день лить воду» [19]. Тесная связь между концепциями сотворения из воды (акватическая космогония; потоп, который периодически возрождает историческую жизнь; дождь), рождения и воскрешения подтверждается изречением из Талмуда: «У Бога есть три ключа: ключ дождя, ключ рождения, ключ воскрешения мертвых» (Ta'anit, fol. 2*a*) [20].

Символическое повторение творения в рамках празднования Нового года сохранилось до наших дней у мандеев [12)] Ирана и Ирака. И теперь, в начале года, азербайджанцы Ирана сеют зерна в глиняный кувшин, наполненный землей; по их словам, они делают это в память о Сотворении. Обычай сеять зерно во время весеннего рав-

---

[17] Wensinck. Op. cit., p. 171.

* Литературный язык Ирана III—IV вв. н. э. — *Прим. перев.*

[18] Darmesteter J. Le Zend-Avesta. Paris, 1892—1893, vol. II, p. 640, n. 138.

** Персидский Новый год — день весеннего равноденствия. — *Прим. перев.*

[19] "Cosmographie" цит. у: Christensen A. Les Types du premier homme et du premier roi, II, p. 147.

[20] См. также: Wensinck. Op. cit., p. 173.

ноденствия (вспомним, что год начинался в марте у многих цивилизаций) встречается в пределах обширного ареала и всегда связывался с сельскохозяйственными церемониями [21].

Но драма оживления растительности вписывается в символику периодического возрождения природы и человека. Сельское хозяйство — лишь одна из областей, к которым применима символика периодического возрождения. И хотя «сельскохозяйственная версия» этой символики смогла получить такое широкое распространение — благодаря своему общедоступному и эмпирическому характеру, — мы ни в коем случае не можем рассматривать ее как исходный принцип и предназначение сложной символики периодического возрождения. Основы этой символики лежат в лунной мистике [13]; с точки зрения этнографической мы можем обнаружить ее уже в доаграрных обществах. Первостепенное же, главное — это идея регенерации, возрождения, то есть повторения творения.

Следовательно, обычай азербайджанцев Ирана должен вписываться в иранскую космо-эсхатологическую систему, которая его предполагает и объясняет. Новруз, персидский Новый год, является одновременно и праздником Ахурамазды (отмечаемым в «день Ормазда» первого месяца). и днем Сотворения мира и человека [22]. Именно в день Новруза состоялось «возобновление творения» [23]. По традиции, передаваемой Димаски [24], царь провозглашал: «Вот новый день нового месяца нового года; нужно возобновить то, что время истощило». И в этот же день определяется судьба людей на целый год вперед [25]. В ночь Новруза можно видеть бесчисленные огни и костры [26], совершаются очищение водой и возлияния, чтобы обеспечить

---

[21] Drower E. S. The Mandaeans of Irak and Iran. Oxford, 1937, p. 86; Lassy H. Muharram Mysteries. Helsinki, 1916, p. 219, 223; см.: Frazer. Adonis (3-e ed. London, 1914), p. 252 sq. и, наконец, Люнгман (Liungman W. Euphrat-Rhein, I, p. 103 sq.) пытается вывести его из ритуала культа Озириса.

[22] См. тексты, собранные у: Marquart J. The Nawrôz, Its History and Its Significance.—"Journal of the Cama Oriental Institute". Bombey, XXXI, 1937, особенно p. 16 и далее.

[23] al-Bîrûnî. The Chronology of Ancient Nations. London, 1879, p. 199.

[24] См.: Christensen A. Op. cit., II, p. 149.

[25] al-Bîrûnî. Op. cit., p. 201; Казвини (Qazwini) см. у: Christensen. Op. cit., 148.

[26] al-Bîrûnî. Op. cit., p. 200.

на будущий год обильные дожди[27]. Кроме того, во время «большого Новруза» было принято, чтобы каждый посадил в глиняный горшок семь видов зерен и «по их росту судил о том, каким будет новый урожай года»[28]. Аналогичный обычай «определения судеб» вавилонского Нового года дошел до настоящего времени в новогодних церемониалах мандеев и йезидов[14),29]. И опять-таки потому, что Новый год повторяет космогонический акт, двенадцать дней, разделяющие рождество и богоявление, и сейчас еще считаются прообразом двенадцати месяцев года. Крестьяне Европы определяют погоду и количество дождя на каждый месяц, исходя из примет этих двенадцати дней[30]. Нужно ли напоминать, что именно в праздник Кущей определялось количество дождя, приходившееся на каждый месяц. Индийцы ведийской эпохи в свою очередь считали двенадцать дней середины зимы прообразом и воспроизведением года (Ригведа, IV, 33, 7).

Однако в некоторых местах и в некоторые эпохи, в частности в календаре Дария, иранцы знали еще и другой день Нового года, *мехраган*, праздник Митры[15)], который приходился на середину лета. Когда оба праздника были включены в один и тот же календарь, *мехраган* стал считаться как бы прообразом конца света. Персидские теологи, говорит ал-Бируни, «считают *мехраган* символом воскрешения и конца света, так как именно к этому времени все, что растет, достигает совершенства и не имеет уже материала для дальнейшего роста, а у животных прекращается половая активность. Аналогичным образом персы считают Новруз символом начала мира, потому что в период Новруза происходит обратное вышеизложенному»[31]. Конец истекшего года и начало нового года интерпретируются в традиции, излагаемой ал-Бируни, как истощение биологических ресурсов во всех космологических планах, как подлинный конец света. («Конец света», то есть завершение определенного исторического цикла, происходит не только по случаю потопа, но также из-за

---

[27] Ibid., p. 202—203.

[28] Ibid., p. 202.

[29] См.: Drower. Op. cit., p. 87; Furlani G. Testi religiosi degli Yezidi. .Bologna, 1930, p. 59 sq.

[30] Frazer. Le Bouc émissaire, p. 287 sq.; Dumézil G. Le Problème des Centaures. Paris, 1929, p. 39 sq.; Granet. La pensée chinoise, p. 107.

[31] al-Bîrûnî. Chronology, p. 208.

огня, жары и т. д. Великолепное апокалипсическое видение, в котором знойное лето представляется как возвращение к хаосу, изображено в Книге пророка Исаии (Исаия, 24, 4, 9—11). Ср. аналогичные картины в «Бахман Яшт» (II, 31) и у Лактанция (Божественные установления, VII, 16, 6) [32].)

Профессор Дюмезиль в своем труде «Проблема кентавров» исследовал сценарий конца и начала года в значительной части индоевропейского мира (славяне, иранцы, индусы, греко-римляне) и выявил элементы церемониалов посвящения (инициации), сохраненных мифологией и фольклором в более или менее искаженной форме. Исследуя мифы и ритуалы тайных обществ и германских «мужских союзов», Отто Хёфлер сделал аналогичный вывод о значении двенадцати «вставных» дней, особенно дня Нового года. Со своей стороны Вальдемар Люнгман посвятил огненным ритуалам начала года и карнавальным сценариям его двенадцати месяцев обширное исследование, с направлением и результатами которого не всегда можно, впрочем, согласиться. Упомянем также исследования Отто Хута и И. Гертеля, которые ограничиваясь материалами римского и ведического миров, подчеркивали главным образом тему обновления мира через оживление потушенного огня во время зимнего солнцестояния, обновления, тождественного новому сотворению [33]. Для целей настоящего исследования нам понадобится выделить лишь несколько характерных черт: 1) двенадцать промежуточных дней являются прообразом двенадцати месяцев года (см. также ритуалы, упомянутые выше); 2) во время соответствующих двенадцати ночей процессия мертвых приходит навестить свои семьи (появление лошади, животного по преимуществу погребального, в последнюю ночь года; присутствие хтонически-похоронных божеств Хольда (Holda), Перхта (Perchta), «Дикого войска» («Wilde Heer») и т. д.), и часто (у германцев и японцев) это по-

---

[32] Тексты, комментированные Кюмоном (Cumont F. La Fin du monde selon les mages occidentaux. — "Revue de l'Histoire des Religions". Paris, Jan.—Juin, 1931, p. 76 sq.; см. также: Bousset W. Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen, 1895, S. 129 sq.

[33] Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. I. Frankfurt a. M., 1934; Liungman. Euphrat—Rhein, II, S. 426 sq.; Huth O. Janus. Bonn, 1932; Hertel J. Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda. Leipzig, 1938.

сещение происходит в рамках церемониала тайных мужских союзов[34]; 3) в это время тушатся и вновь зажигаются огни[35]; и, наконец, 4) это момент посвящений, один из главных элементов которого составляют тушение огня и его возрождение[36]. В этой же мифически-церемониальной системе конца истекшего года и начала Нового года мы должны еще подчеркнуть два момента: 5) ритуальные сражения между двумя противостоящими группами[37] и 6) присутствие эротического элемента (преследование молодых девушек, «гандхарвские» браки, оргии).

Каждая из этих мифически-ритуальных тем свидетельствует о совершенно исключительном характере дней, предшествующих Новому году и следующих за ним, хотя эсхато-космологическая функция Нового года (отмена истекшего времени и повторение творения) не декларируется явно, кроме как в ритуалах гадания о месяцах и тушения и возрождения огня. Однако эту функцию можно обнаружить в каждой из других мифически-ритуальных тем. Чем еще может быть, например, нашествие душ усопших, если не символом приостановки мирского времени, парадоксальным осуществлением сосуществования «прошлого» и «настоящего»? Никогда это сосуществование не бывает столь полным, как в период «хаоса», когда совпадают все модальности (то есть когда возможное неотличимо от действительного). Последние дни истекающего года можно отождествить с хаосом, предшествующим сотворению, и из-за нашествия мертвых, которое аннулирует закон времени, и из-за сексуальных излишеств, характерных в большинстве случаев для этого периода. Хотя в результате последовательных реформ календаря сатурналии в итоге и перестали совпадать с концом и началом года, они тем не менее продолжают означать отмену всех норм и служить весьма бурной иллюстрацией

---

[34] Höfler. Op. cit.; Slawik A. Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Salzburg und Leipzig, IV, 1936, S. 675—764.

[35] Nourry E. (P. Saintyves). Essais de folklore biblique. Paris, 1923, p. 30 sq.; Hertel. Op. cit., S. 52; Dumézil. Le Problème des Centaures, p. 146; Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1926, p. 155; Huth. Op. cit., S. 145; Liungman. Op. cit., p. 473 sq.

[36] Dumézil. Op. cit., p. 148 и далее. Инициации у хопи всегда происходят на Новый год; см.: Lewis Spence y Hasting J. (ed.) Encyclopaedia of Religions and Ethics. New York, vol. III, p. 67.

[37] Liungman. Op. cit., II, p. 800 sq., 896 sq.

ниспровержения всех ценностей (перемена в положении хозяев и рабов, женщины, с которыми обращаются как с куртизанками, и т. д.) и общей распущенности, оргиастической модальности общества — одним словом, регресса всех форм к неопределенному единству. Само место оргий у первобытных народов — они проходили преимущественно в критические моменты сбора урожая (когда семена были еще скрыты в земле) — подчеркивает эту симметрию между распадом «формы» (здесь — семян) в поле и распадом «социальных форм» в оргиастическом хаосе [38]. Как в плане растительном, так и в человеческом плане мы присутствуем при возврате к первоначальному единству, к восстановлению «ночного» порядка, при котором границы, очертания, расстояния неразличимы.

Ритуальное тушение огней вписывается в ту же тенденцию к низвержению «форм» уже существующих (и изношенных от времени) с целью освободить место для зарождения новой формы, берущей начало в новом сотворении. Ритуальные сражения между двумя группами участников реактуализуют космогонический момент битвы божества с изначальным драконом (змея почти повсюду символизирует все скрытое, еще не оформленное, недифференцированное). Наконец, совпадение во времени ритуалов посвящения — где зажигание «нового огня» играет особо важную роль — с днями, близкими к Новому году, объясняется в равной мере присутствием мертвых (тайные союзы, осуществляющие инициацию, одновременно представляют предков), как и самой структурой этих обрядов, которые всегда предполагают «смерть» и «воскрешение», «новое рождение» и «нового человека». Для ритуалов посвящения невозможно было бы найти более подходящих рамок, чем двенадцать ночей, когда истекший год исчезает, чтобы дать место другому году, другой эпохе; той эпохе, в которой реально начинается мир благодаря реактуализации сотворения.

Отмеченные почти у всех индоевропейских народов, эти мифически-ритуальные сценарии Нового года — со все-

---

[38] Несомненно, роль «оргии» в сельскохозяйственных обществах гораздо сложнее. Половые эксцессы оказывали магическое действие на будущий урожай. Но всегда можно распознать в них тенденцию к бурному слиянию всех форм, иными словами, к реактуализации хаоса, царившего до сотворения. См. главу, касающуюся сельскохозяйственной мистики, в: Eliade M. Traité d'Histoire des Religions, p. 285 sq.

ми своими шествиями карнавальных масок, жертвенными животными, тайными союзами и т. д. — оформились, несомненно, в основных своих чертах уже ко времени праиндоевропейского сообщества. Но такие сценарии или, во всяком случае, те их аспекты, на которых мы остановились в настоящем очерке, не могут считаться исключительно индоевропейской моделью. За много веков до появления индоевропейцев в Малой Азии мифически-ритуальная модель Нового года как повторения сотворения (мира) была известна у шумеро-аккадцев, а существенные ее элементы встречаются у древних египтян и евреев. Поскольку генезис мифически-ритуальных форм нас здесь не интересует, мы можем удовольствоваться удобной гипотезой, согласно которой эти две этнические группы (народы Ближнего Востока и индоевропейцы) унаследовали их из доисторических традиций. Гипотезой, впрочем, правдоподобной также благодаря тому, что аналогичная система была обнаружена в культуре другого порядка — японской. Доктор Славик исследовал сходство между японскими и германскими тайными организациями, подчеркнув впечатляющее количество параллелей [39]. У японцев, как и у германцев (и у других индоевропейских народов), последняя ночь года отмечена появлением погребальных животных (лошадь и т. д.), хтонически-погребальных богов и богинь; именно тогда происходят шествия в масках тайных мужских союзов, мертвые навещают живых и проводятся инициации. В Японии такие тайные общества очень древние [40], а влияние семитского или индоевропейского Востока, по-видимому, исключается, во всяком случае на современном уровне наших знаний. Все, что можно сказать — осмотрительно утверждает Александр Славик, — это то, что как на западе, так и на востоке Евразии культовая модель «посетителя» (души умерших, богов и т. д.) развилась в доисторическую эпоху [41]. Это еще одно подтверждение архаического характера новогодних церемониалов.

Однако японская традиция сохранила воспоминание еще об одной концепции, связанной с церемониалами конца года, которую можно отнести к области мистической психофизиологии. Используя результаты, полученные япон-

---

[39] Slawik A. Op. cit.
[40] Ibid., S. 762.
[41] Ibid.

ским этнографом доктором Масао Ока [42], А. Славик включает церемонпалы тайных обществ в комплекс, называемый им *тама*. *Тама* — это некая «духовная субстанция», присутствующая в человеке, в душах умерших и в «святых людях» и которая при переходе от зимы к весне беспокоится и стремится покинуть живое тело, а мертвых тянет к жилищам живых (культовый комплекс «посетителя»). Именно с целью помешать *тама* покинуть тело, по мнению Славика [43], и отмечаются праздники, предназначенные для того, чтобы закрепить эту духовную субстанцию. Возможно, одной из целей церемониалов конца и начала года является также и «закрепление» *тама*. Но в этой японской мистической психофизиологии нас интересует прежде всего ощущение ежегодного кризиса; тенденция *тама* беспокоиться и выходить из своего нормального состояния при переходе от зимы к весне (то есть в последние дни заканчивающегося года и первые дни начинающегося) — это лишь элементарная физиологическая формула регресса в неопределенность, реактуализации «хаоса». В этом ежегодном кризисе *тама* опыт первобытного человека подводит его к неизбежности беспорядка, который должен положить конец какой-то исторической эпохе, чтобы тем самым дать ей возможность обновиться и возродиться, то есть позволить истории начаться сначала.

ПОСТОЯННОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ ВРЕМЕНИ

У нас нет никаких оснований смущаться разнородностью материалов, которые мы рассмотрели выше. Мы не собираемся из беглого обзора делать какие бы то ни было историко-этнографические выводы. Единственно, что мы имели в виду, так это лишь общий феноменологический анализ периодических ритуалов очищения (изгнания демонов, болезней и грехов) и церемониалов конца и начала года. Совершенно очевидно, что в каждой группе аналогичных верований существуют свои нюансы, различия, несоответствия, что происхождение и распространение этих церемониалов поднимают целый ряд еще недостаточно изученных проблем. Именно поэтому мы избега-

[42] Oka Masao. Kulturschichten in Altjapan (перевод с японского еще не изданной рукописи).
[43] Slawik A. Op. cit., S. 679 sq.

ли какой бы то ни было социологической или этнографической интерпретации, довольствуясь простым разъяснением общего смысла, который содержат все эти церемонии. В конечном счете мы хотели бы понять их *смысл*, попытаться *увидеть* то, что они нам *показывают*, предоставляя будущим исследователям детальный генетический или исторический анализ каждого мифически-ритуального комплекса.

Само собой разумеется, существуют, и мы испытываем искушение даже сказать, что *должны* существовать, довольно значительные различия между разными группами периодических церемоний, хотя бы лишь по той простой причине, что мы имеем дело как с «историческими», так и с «внеисторическими» народами или слоями, которые принято называть «цивилизованными» или «первобытными». Кроме того, интересно отметить, что сценарии Нового года, в которых повторяется Сотворение, особенно отчетливы у исторических народов, — у народов, с которых начинается история в собственном смысле слова, то есть у вавилонян, египтян, евреев, иранцев. Хочется сказать, что эти народы, сознавая, что им первым предстоит *построить* «историю», фиксировали свои собственные действия для использования их теми, кто придет им на смену (не без неизбежных, однако, преобразований категорий и архетипов, как мы это видели в предыдущей главе). Да и сами эти народы, видимо, испытывали глубочайшую потребность периодически возрождаться, отменяя прошедшее время и реактуализуя Сотворение. Что касается «первобытных» обществ, которые пребывают еще в раю архетипов и для которых время фиксируется лишь в биологическом смысле, не превращаясь пока в «историю», то есть не позволяя его разъедающему действию сказаться на сознании и выявить необратимость происходящих событий, то эти «первобытные» общества периодически возрождаются с помощью изгнания «зол» и отпущения грехов. Можно даже сказать, что у некоторых народов космогонические моменты выражаются в растительных терминах. Потребность в периодической регенерации, которую испытывают и эти общества, является подтверждением того, что они не могут постоянно поддерживать себя в том состоянии, которое мы назвали выше «раем архетипов», и что их памяти удается обнаруживать (конечно, гораздо менее интенсивно, чем памяти современного человека) необратимость событий, то есть зафиксировать «историю».

Таким образом, и этими первобытными народами существование человека в мире осознается как падение. Из бесконечной и монотонной морфологии отпущения грехов, мастерски исследованной Р. Петаццони[44], мы видим, что даже в этих простейших человеческих обществах «историческая» память — воспоминание о событиях, которые не возводятся к какому-либо архетипу, архетипу событий «персональных» («грехов» преимущественно), — невыносимо. Нам известно, что в основе признания в грехах лежит магическая идея сглаживания проступка с помощью физического средства (крови, слова и т. д.). Но нас опять-таки интересует не процесс исповеди сам по себе — он имеет магическую структуру, — а потребность первобытного человека освободиться от воспоминаний о «грехе», то есть от последовательности «персональных» событий, совокупность которых образует «историю».

Таким образом, мы видим, какое огромное значение приобрела у народов — творцов истории коллективная регенерация посредством повторения космогонического акта. Можно, правда, вспомнить, что, разумеется по различным причинам, а также и по причине метафизической и антиисторической структуры индийской духовности, у индийцев не было столь подробного космогонического сценария Нового года, какой мы встречаем на Ближнем Востоке. Но также можно вспомнить сейчас и то, что, народ в высшей степени исторический, римский народ был всегда одержим мыслью о «конце Рима» и создавал бесчисленные системы обновления (renovatio). Но мы не хотели бы в данный момент направлять читателя по этому пути. А посему удовольствуемся напоминанием о том, что, помимо рассмотренных периодических церемоний отмены «истории», традиционные общества (все общества до современного нам) знали и применяли и другие методы, обеспечивающие возрождение времени.

Ранее мы показали[45], что строительные ритуалы также предполагают более или менее явную имитацию космогонического акта. Для традиционного человека имитация архетипической модели есть реактуализация мифического момента, в который впервые был явлен данный архетип. Следовательно, и эти церемониалы, не являю-

---

[44] Pattazzoni R. La confessione dei peccati.

[45] См.: "Commentarii la legenda Mesterului Manole", а также гл. I данной книги.

щиеся ни периодическими, ни коллективными, приостанавливают течение мирского времени, его длительность и переносят того, кто в них участвует, *во время óно*. Теперь нам известно, что все ритуалы имитируют божественный архетип и что постоянная их реактуализация имеет место в тот же мифический вневременной момент. Однако строительные ритуалы открывают нам еще имитацию, а значит — реактуализацию космогонии. Со строительством каждого дома начинается «новая эра». Всякое строительство есть *абсолютное начало*, то есть стремится воссоздать первоначальный момент, полноту настоящего, не содержащего ни малейшего следа «истории». Конечно, строительные ритуалы, встречающиеся в наши дни, по большей части представляют собой пережитки, и нелегко уточнить, в какой мере им соответствует сопереживание тех, кто их совершает. Но этим рационалистическим возражением можно пренебречь. Важно то, что человек ощутил потребность воспроизводить космогонию при любом строительстве, что это воспроизведение делало его современником мистического момента мирового начала и что он испытывал потребность как можно чаще возвращаться в этот мистический момент для возрождения. Нужна большая проницательность, чтобы сказать, в какой мере современные исполнители строительных обрядов способны еще участвовать в их таинстве. Их переживания носят, несомненно, скорее мирской характер: «новая эра», отмечаемая строительством, оказывается «новым этапом» в жизни тех, кто будет обитать в этом доме. Но структура мифа и обряда от этого не меняется, даже хотя переживания, вызываемые их актуализацией, носят теперь лишь мирской характер: строительство является новой организацией мира и жизни. Достаточно ли современному человеку чувствительности, которая менее глуха к восприятию жизни, чтобы при строительстве нового жилища или вселении в него обрести ощущение *обновления* (точно так же, как Новый год сохраняет еще в современном мире значение конца прошлого и начала «новой жизни»)?

Каждое жертвоприношение, совершаемое брахманом, означает новое сотворение мира (см., например: Чатападха Брахмана, VI, 5, 1 и сл.). Собственно, сооружение алтаря уже рассматривается как «сотворение мира». Вода, в которой размешивают глину, есть изначальная Вода; глина, служащая основанием алтарю, есть Земля; боковые стенки изображают Воздух, и т. д. Более того, каждый

этап сооружения алтаря сопровождается стихами, в которых уточняется, какая именно часть мира созидается в данный момент (Чатападха Брахмана, I, 9, 2, 29; VI, 5, 1; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9). Но если сооружение алтаря имитирует космогонический акт, то само жертвоприношение имеет другую цель: восстановить первоначальное единство, существовавшее до сотворения. Ведь Праджапати создал Космос из своей собственной субстанции и, когда был опустошен, «ощутил страх смерти» (там же, X, 4, 2, 2) и боги принесли ему жертвоприношения, чтобы воссоздать и оживить его. Тот, кто в наши дни совершает обряд жертвоприношения, так же воспроизводит акт воссоздания Праджапати. «Всякий, кто, поняв это, совершает доброе дело или даже удовольствуется осознанием (не совершая никакого обряда), воссоздает божество, разъятое на части (делая его) целым и полным» (там же, X, 4, 3, 24 и т. д.). Осознанное стремление приносящего жертву восстановить первоначальное единство (вещество, субстанцию), то есть воссоздать *Все*, что предшествовало Сотворению, — очень важная характеристика индийского духа, жаждущего этого изначального Единства, но, к сожалению, мы не можем здесь на этом останавливаться. Удовольствуемся констатацией, что при каждом жертвоприношении брахман реактуализует архетипический космогонический акт и что это совпадение «мистического мгновения» с «современным моментом» предполагает как отмену мирского времени, так и бесконечное возрождение мира.

Действительно, если «Праджапати есть год» (Айтарея Брахмана, VII, 7, 2 и т. д.), то «Год есть смерть. Того, кто это знает, смерть не постигнет» (Чатападха Брахмана, X, 4, 3, 1). Ведийский алтарь есть, по удачному определению Поля Муса[46], материализованное Время. «Алтарь огня есть год... Ночи — камни его ограды, их 360, потому что в году 360 ночей, дни — кирпичи (*yajusmati*), потому что этих кирпичей 360, а в году 360 дней» (Чатападха Брахмана, X, 5, 4, 10). В определенный момент возведения алтаря ставят два кирпича, называемых «временами года» (*rtavyâ*), и текст далее поясняет: «Почему ставят эти два кирпича? Потому что Агни (этот алтарь огня) есть год... Этот алтарь огня — Праджапати, а Праджапати есть Год» (там же, VIII, 2, 1, 17—18). Воссоздавая

[46] Mus P. Barabudur, I. Hanoi, 1935, p. 384 sq.

через посредство ведийского алтаря Праджапати, воссоздают также космическое Время. «Алтарь огня имеет пять слоев... (каждый слой — это время года), пять времен года составляют год, и Агни (=алтарь) есть Год... Праджапати же, распавшийся на куски, есть Год, и пять частей его тела, распавшегося на куски, — времена года. Пять времен года, пять слоев. И когда кладут слой на слой — это из времен года строят Праджапати... Так что эти пять частей его тела... которые суть времена года, они суть восточные страны, пять восточных стран, пять слоев. И когда кладут слой на слой — это из восточных стран строят Праджапати, который есть Год» (там же, VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18)[47]. Таким образом, при сооружении любого ведийского алтаря не только повторяют космогонию и оживляют Праджапати, но и строят «Год», то есть возрождают Время, «создавая» его заново.

Английский антрополог А. М. Хокарт в своей блестящей и спорной работе («Kingship») рассмотрел церемониалы возведения на престол у ряда цивилизованных и «первобытных» народов, сравнивая их с обрядами инициации, которые автор считает производными от сценария царских ритуалов. Издавна было известно, что инициация[16] есть «новое рождение», включающее ритуальные смерть и воскресение. Но заслуга Хокарта состоит в том, что он распознал элементы инициации в церемониале коронования и тем самым установил многозначительные моменты, сближающие разные группы ритуалов. Интересно также, что фиджийцы горного района Вити-Леву называют «возведение на престол» нового вождя «сотворением мира», в то время как племена восточной части Вануа-Леву называют его «*mhuli vanua*» или «*tuli vanua*», что Хокарт переводит как «формирование земли» или «сотворение земли»[48]. В предыдущей главе мы видели, что вступление во владение территорией для скандинавов было равносильно повторению Сотворения. Для туземцев Фиджи «сотворение» происходит при каждом возведении на престол нового вождя; такое представление сохраняется и в других местах в более или менее явном виде. Почти повсюду новое царствование рассматривается как возрождение истории народа или даже всеобщей ис-

[47] Mus P. Op. cit., p. 384 sq.; о «построенном времени» см.: ibid., II, p. 733—789.

[48] Hocart A. M. Kingship. London, 1927, p. 189—190.

тории. С каждым новым правителем, сколь бы незначительным он ни был, начиналась «новая эра». В этих формулировках часто не усматривалось ничего, кроме лести или красот стиля. На самом же деле эти формулировки кажутся нам чем-то исключительным только потому, что дошли до нас, сохранив известную долю торжественности. Но для первобытного сознания «новая эра» начинается не только с каждым новым царствованием, но и с заключением каждого брака, рождением каждого ребенка и т. п. Ведь космос и человек возрождаются непрерывно и любыми средствами, прошлое поглощается, беды и грехи устраняются, и т. д. Разнообразные по своим формам, все эти орудия возрождения преследуют одну цель — аннулировать истекшее время, отменить историю посредством постоянного возвращения *во время оно*, посредством повторения космогонического акта.

Возвращаясь к фиджийцам, заметим, что они повторяют «сотворение» не только по случаю каждого восшествия на престол, но и при каждом плохом урожае. Эту подробность Хокарт особенно не подчеркивает, поскольку она не подтверждает его гипотезу о «ритуальном происхождении» космогонического мифа, но нам она кажется достаточно многозначительной. Каждый раз, когда жизнь оказывается под угрозой и Мир (Космос), на их взгляд, истощается и пустеет, фиджийцы ощущают потребность вернуться к истокам, иначе говоря, они ждут возрождения вселенской жизни не от *исправления*, а от *воссоздания* этой жизни заново. Отсюда и то существенное значение (в ритуалах и мифах), которое придают всему, что может означать «начало», исходное, первоначальное (новые сосуды и «вода, зачерпнутая до рассвета» в магии и в народной медицине, темы «ребенка», «сироты»[49] и т. д.).

Приведенные примеры легко было бы пополнить, но мы не собираемся исчерпывать темы, затрагиваемые в настоящем исследовании, мы хотим лишь расположить их в соответствии с общей перспективой — потребностью архаических обществ в периодическом возрождении путем упразднения времени. Коллективные или индивидуальные, периодические или спорадические обряды возрождения всегда содержат в своей структуре и в своем значении элемент возрождения путем повторения архетипического

[49] См.: Eliade M. Commentarii la legenda Mesterului Manole, особенно p. 56 sq.

акта — чаще всего акта космогонического. Для нас в этих архаических системах важны прежде всего отмена конкретного времени и вытекающая из этого их антиисторическая позиция. Отказ сохранять память о прошлом, даже совсем недавнем, говорит, как нам кажется, о специфической антропологии. Короче говоря, это отказ архаического человека признать себя историческим существом, признать какую-либо ценность «памяти», а следовательно, и событий непривычных, то есть не имеющих архетипической модели, из которых в действительности и складывается конкретная длительность. В конечном счете во всех этих обрядах и позициях мы распознаем *стремление обесценить время*. Все рассмотренные выше обряды и позиции (если довести их до крайнего предела) можно было бы свести к следующему: если не обращать на время никакого внимания, оно не существует, более того, там, где оно становится заметным (из-за «грехов» человека, когда он отдаляется от архетипа и впадает в длительность), время может быть аннулировано. Собственно говоря, если рассматривать жизнь архаического человека в истинной ее перспективе, она (сведенная к повторению архетипических действий, иными словами, к *категориям*, а не к *событиям*, к непрерывному повторению все тех же изначальных мифов и т. д.) хотя и длится во времени, но не несет на себе его груза, не замечает его необратимости, иными словами, никак не считается с тем, что́ как раз и является характерным и решающим в осознании времени. Как мистик, как вообще религиозный человек, первобытный человек живет в постоянном настоящем. (И именно в этом смысле можно назвать религиозного человека «первобытным»: он *повторяет* жесты *кого-то другого* и благодаря этому повторению непрерывно живет в настоящем.)

То, что для первобытного человека возрождение времени происходит беспрерывно (также и внутри того промежутка, который образует «год»), доказывает древность и всеобщность верований, относящихся к луне. Луна — первый умерший, но также и первый воскресший. Мы уже показали[50] всю важность лунных мифов для выработки первых связных «теорий» смерти и воскресения, плодородия и возрождения, инициаций и т. д. Здесь нам достаточно вспомнить, что, хотя луна и служит для «измерения» времени (в индоевропейских языках большая часть

[50] Eliade M. Traité d'Histoire des Religions, p. 142 sq.

слов, обозначающих луну и месяц, происходит от корня *me-, который дал в латинском языке как mensis («месяц» в смысле времени), так и metior — «измерять»), хотя ее фазы и выявили — задолго до солнечного года и гораздо более конкретным образом — единицу времени (месяц), она в то же время свидетельствует о «вечном возвращении».

Фазы луны — появление, рост, убыль, исчезновение, за которым следует новое появление через три темные ночи, — сыграли неизмеримую роль в выработке циклических концепций. Аналогичные концепции мы обнаруживаем прежде всего в архаических апокалипсисах и антропогониях (мифах о происхождении человека); потоп или наводнение кладут конец истощившемуся и грешному человечеству, и рождается новое, возрожденное человечество — обычно от мифического «предка», спасенного от катастрофы, или от лунного животного. Стратиграфический анализ этих групп мифов выявляет их лунный характер [51]. Это значит, что лунный ритм выявляет не только короткие промежутки времени (неделю, месяц), но и служит архетипом для длительных периодов. Собственно говоря, «рождение» человечества, его рост, его одряхление («изнашивание») и исчезновение уподобляются лунному циклу.

Эта циклическая концепция исчезновения и повторного возникновения человечества сохранилась и в исторических культурах. В III в. до н. э. Берос [17] распространил по всему эллинистическому миру — откуда оно затем перешло к римлянам и византийцам — халдейское учение о «Великом Годе». Согласно этому учению, Вселенная вечна, но она периодически исчезает и возрождается каждый «Великий Год» (соответствующее ему число тысячелетий варьируется в зависимости от школы); когда все семь планет собираются в созвездии Рака («Великая Зима»), происходит потоп; когда они собираются в созвездии Единорога (во время летнего солнцестояния «Великого Года»), вся Вселенная истребляется огнем. Возможно, это учение о периодических вселенских пожарах разделял и Гераклит (см., например, фрагмент 26 B = 66D). Во всяком случае, оно доминирует в философии Зенона и во всей космологии стоиков. Миф об испламенении (ekpyrosis) был в большой моде между I в. до н. э. и III в.

[51] См. главу о луне в: Eliade M. Op. cit.

н. э. во всем романо-восточном мире; он переходил из одного гностического учения в другое, во многие тайные знания, происшедшие от греко-ирано-иудейского синкретизма. Подобные идеи встречаются в Индии и Иране (при несомненном — по крайней мере в их астрономических формулах — влиянии Вавилона), а также и у индейцев майя на Юкатане и у мексиканских ацтеков.

Мы можем заметить, что доминирующим во всех космически-мифологических лунных концепциях является циклическое возвращение того, что было раньше, — одним словом, «вечное возвращение». И здесь мы также находим мотив повторения архетипического действия, спроецированный во всех планах—космическом, биологическом, историческом, человеческом и т. д. И в то же время мы обнаруживаем циклическую структуру времени, которое возрождается при каждом новом «рождении», в каком бы плане оно ни происходило. Это «вечное возвращение» свидетельствует об онтологии, не затронутой ни временем, ни становлением. Так же как греки в мифе о вечном возвращении стремились утолить свою метафизическую жажду «онтического» и статического (поскольку с точки зрения бесконечности становление вещей, постоянно возвращающихся в прежнее состояние, тем самым предполагается аннулированным, так что можно утверждать, что «мир остается на том же месте»), так и «первобытный человек», придавая времени циклический характер, аннулирует его необратимость. В каждое мгновение все начинается с самого начала. Прошлое есть не что иное, как предвосхищение будущего. Нет событий необратимых и преобразований окончательных. В каком-то смысле можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо все есть лишь повторение все тех же изначальных архетипов; это повторение, актуализируя мифический момент, в который было явлено архетипическое действие, бесконечно удерживает мир в одном и том же рассветном мгновении начал. Время лишь делает возможным появление и существование вещей. Оно не имеет никакого влияния на это существование, поскольку оно само беспрерывно возрождается.

Гегель утверждал, что в природе все повторяется до бесконечности и что «нет ничего нового под солнцем». Все, о чем мы до сих пор говорили, подтверждает существование подобного же ви́дения в сфере архаического сознания: все повторяется до бесконечности и на самом

деле под солнцем не случается ничего нового. *Но это повторение имеет смысл*, как мы могли видеть в предыдущей главе: только оно придает событиям *реальность*. Кроме того, благодаря повторению время останавливается или по крайней мере умеряется его разъедающая сила. Но наблюдение Гегеля существенно и по другой причине: он пытается обосновать философию истории, в которой историческое событие, будучи необратимым и автономным, может, однако, включаться в еще открытый диалектический процесс. По Гегелю, история «свободна» и всегда «нова», она не повторяется; но несмотря ни на что, она согласуется с планами провидения и потому имеет модель (идеальную, но тем не менее модель) в самой диалектике духа. Этой истории, которая не повторяется, Гегель противопоставляет Природу, в которой повторы бесконечны. Мы видели, что в течение довольно значительного времени человечество всеми способами противилось «истории». Можем ли мы сделать из этого вывод, что на протяжении всего этого периода человечество пребывало в Природе и еще не отделилось от нее? «Только животное действительно невинно», — писал Гегель в своих «Лекциях по философии истории». Первобытные люди не всегда чувствовали себя невинными, но пытались снова стать ими, периодически исповедуясь в своих грехах. Можем ли мы видеть в этой тяге к очищению ностальгию по утраченному раю животности? Или же в его желании не иметь «памяти», не замечать времени, удовлетворяясь тем, чтобы терпеть его как одно из измерений своего существования, но не «интериоризуя» его, не преобразуя его в факт своего сознания, мы должны видеть скорее жажду первобытного человека по «онтическому», его стремление *быть* таким, как *есть* те архетипические существа, действия которых он беспрерывно воспроизводит?

Глава третья

«НЕСЧАСТЬЕ» И «ИСТОРИЯ»

«НОРМАЛЬНОСТЬ» СТРАДАНИЯ

В этой главе нам хотелось бы с новой точки зрения взглянуть на человеческую жизнь и «историческое бытие». Как уже было сказано, архаический человек всеми доступными ему средствами пытается противиться *истории*, понимаемой как последовательность событий необратимых, непредвидимых и имеющих самостоятельное значение. Он отказывается принимать и ценить ее как таковую, хотя ему и не всегда удается ее «предотвратить»: например, он бессилен против космических катастроф, военных бедствий, социальной несправедливости, связанной с самой структурой общества, против личных несчастий и т. д. А поэтому было бы интересно узнать, как *переносил* эту «историю» древний (архаический) человек, иными словами, как он претерпевал бедствия, неудачи и «страдания», выпадавшие на долю каждого отдельного человека и каждого сообщества.

Что значит «жить» для человека, принадлежащего к традиционным культурам? Прежде всего, это жить по внечеловеческим моделям, жить согласно архетипам. И следовательно, жить в сердцевине *реальности*, ибо — как мы это уже подчеркивали в первой главе — подлинно реальны только архетипы. Жить согласно архетипам означало соблюдать «закон», поскольку закон есть не что иное, как изначальная иерофания [1], откровение во *время оно* норм бытия, явленное богом или мифическим существом. И если с помощью повторения парадигматических действий и периодических церемоний архаическому человеку и удавалось, как мы видели, аннулировать время, он тем не менее жил в соответствии с космическими ритмами; можно было бы даже сказать, что он включался в эти ритмы (достаточно вспомнить, насколько «реальны»

для него день и ночь, времена года, лунные циклы, летнее и зимнее солнцестояние и т. д.).

Что же в рамках такого существования могли означать «страдание» и «горе»? Ни в коем случае не бессмысленное испытание, которое человек может лишь «переносить» (постольку, поскольку оно неизбежно), как он переносит, например, суровость климата. Каким бы ни было оно по своей природе и какова ни была бы его видимая причина, *страдание человека имело смысл*; оно всегда соответствовало если и не какому-то прототипу, то по крайней мере некоему порядку, ценность которого не подвергалась сомнению. Существует мнение, что великой заслугой христианства по сравнению с моралью народов древнего Средиземноморья было придание ценности страданию: из негативного явления горе превратилось в жизненный опыт с «позитивным» духовным содержанием. Эта мысль верна в той мере, в какой речь идет о *придании ценности* страданию и даже о *стремлении* к страданию ради его спасительных свойств. Но хотя дохристианское человечество не стремилось к страданию и, за редкими исключениями, не расценивало его как средство очищения и духовного возвышения, оно никогда не относилось к страданию как к чему-то *лишенному смысла*. Мы здесь имеем в виду, конечно, страдание как *событие*, как *исторический факт*, страдание, вызванное стихийными бедствиями (засуха, наводнение, буря и т. д.), вражеским нашествием (пожар, порабощение, унижение и т. п.) или социальной несправедливостью и т. д.

Если такие страдания можно было вынести, то именно потому, что они не казались ни беспричинными, ни произвольными. Было бы излишне приводить примеры, их сколько угодно. Первобытный человек, видя, как засуха уничтожает его посевы, эпидемии губят скот, от болезней умирают дети, а сам он трясется в лихорадке или слишком часто терпит неудачу на охоте, знает, что все эти стечения обстоятельств вызваны не *случайностью*, а определенным магическим или демоническим влиянием, против которого у колдуна или жреца есть средство. И так же, как вся община в случае стихийных бедствий, он обращается к колдуну, чтобы избавиться от магического воздействия, или к жрецу, чтобы снискать милость богов. Если такое вмешательство не дает результатов, люди вспоминают о Высшем Существе (почти забываемом в обычное время) и умоляют его, принося ему жертвы. «Ты,

там наверху, не отнимай у меня ребенка, он еще слишком мал!» — заклинают номады-селькнамы с Огненной Земли. «О, Цуни-гоам, — жалуются готтентоты, — ты один знаешь, что я невиновен!» Во время бури семанги царапают себе икры бамбуковым ножом и брызгают кровью во все стороны с криком: «Та Педн! Я не очерствел, я плачу за свою вину! Прими мой долг, я его плачу!» [1] Попутно подчеркнем один момент, который подробно рассмотрен в «Очерке по истории религий». В культах так называемых первобытных народов небесные Высшие Существа выступают в самую последнюю очередь, когда все обращения к богам, демонам и колдунам с целью устранить «страдание» (засуху, избыток дождей, катастрофу, болезнь и т. д.) потерпели неудачу. Семанги в этих случаях признаются в грехах, в которых считают себя виновными; этот обычай встречается иногда и в других местах, где он также сопровождается последним призывом об избавлении от страдания.

Но каждый элемент магически-религиозного избавления от «страдания» с полной ясностью иллюстрирует его *смысл*: оно порождено магическим действием врага, нарушением табу, вступлением в запретную местность, гневом какого-либо бога или — когда все прочие предположения оказываются несостоятельны — волею либо яростью Высшего Существа. Первобытный человек — и, как мы сейчас увидим, не он один — не может представить себе «страдания» [2], ничем не вызванного; оно проистекает либо из его собственной вины (если он убежден, что это вина религиозного характера), либо из злобы соседа (если колдун обнаруживает, что дело в магическом воздействии), но в основе всегда лежит чья-то вина или по крайней мере *причина*, распознаваемая в воле позабытого Всевышнего Бога, к которому в конце концов и оказывается вынужден обратиться человек. Во всех этих случаях «страдание» находит место в общей связи и потому становится переносимо. Первобытный человек борется с этим «страданием» всеми доступными ему магически-религиозными средствами, но нравственно он его переносит, по-

---

[1] См. также другие примеры в: "Traité d'histoire des religions, ch. II.

[2] Уточним еще раз, что с точки зрения безысторических народов или классов «страдание» равнозначно «истории»[2]. В этом можно убедиться даже и в наши дни на примере европейских крестьянских цивилизаций.

тому что *оно не абсурдно*. Критический момент «страдания» — это момент его возникновения; страдание вызывает смятение до тех лишь пор, пока неизвестна его причина. Как только колдун или жрец обнаруживают причину, по которой умирают дети или домашние животные, продолжается засуха или усиливаются дожди, исчезает дичь и т. д., «страдание» начинает становиться переносимым; у него есть смысл и причина, а следовательно, его можно включить в систему и объяснить.

То, что мы сказали выше о «первобытном» человеке, в значительной степени применимо и к человеку архаических культур. Разумеется, мотивы, оправдывающие страдания и горе, различаются у разных народов, но сам факт оправдания их встречается повсюду. В общем, можно сказать, что страдание рассматривается как следствие отклонения от «нормы». Само собой разумеется, эта «норма» варьируется от народа к народу и от цивилизации к цивилизации. Но для нас важно то, что нигде — в рамках архаических цивилизаций — страдание и горе не считаются «слепыми» и лишенными смысла.

У индийцев довольно рано сформировалось понятие всеобщей причинности — *карма*, которое объясняет события и страдания, постигающие отдельного человека, и необходимость переселения душ. В свете закона *кармы* страдания обретают не только смысл, но и позитивную ценность. Страдания данного существования не только *заслуженны* — поскольку являются лишь неизбежным следствием преступлений и ошибок, совершенных в прежних существованиях, — но и *желанны*, ибо только так можно хотя бы частично выплатить кармический долг, тяготеющий над человеком и определяющий цикл его будущих существований. Согласно индийской концепции, каждый человек появляется на свет [уже] с долгом, но он свободен делать и новые долги. Его существование составляет длинный ряд займов и платежей, баланс которых не всегда очевиден. Тот, кто не лишен разума, может безмятежно переносить выпадающие на его долю страдания, горе, удары, несправедливости и т. п., потому что все они разрешают какие-то кармические уравнения, оставшиеся нерешенными в его прошлых существованиях. Конечно, индийская философия рано стала искать и находить способы, с помощью которых человек может высвобождаться из этой бесконечной причинно-следственной цепи, подчиняющейся закону *кармы*. Но такие решения ни в коей

мере не умаляют *смысла* страданий; напротив, они его усиливают. Как и йога, буддизм исходит из принципа, что всякое бытие есть страдание, и предлагает возможность конкретным и определенным образом преодолеть эту непрерывную последовательность страданий, к которой в конечном счете сводится всякое человеческое существование. Но буддизм, как и йога и как любой другой индийский способ завоевать свободу, ни на мгновение не ставит под сомнение «нормальность» страданий. Согласно Веданте, страдание «иллюзорно» лишь в той мере, в какой иллюзорна вся Вселенная; ни человеческое ощущение страдания, ни Вселенная не являются *реальностью* в онтологическом смысле слова. Если не считать исключения, какие составляют материалистические школы Локаята и Чарвака [3], для которых не существует ни «души», ни «бога» и которые считают бегство от страданий и поиски наслаждения единственной осмысленной целью, какую только может ставить перед собой человек, вся Индия наделяла любого рода страдания (космические [4], психологические или исторические) вполне определенным смыслом и функцией. *Карма* гарантирует, что все происходящее в мире находится в соответствии с неизменным законом причины и следствия.

И если мы больше нигде в древнем мире не находим столь же четкой формулы «нормальности» страданий, как *карма*, то тем не менее мы повсюду встречаем одинаковую тенденцию придавать несчастью и историческим событиям «нормальную значимость». Нет смысла приводить здесь все виды выражения этой тенденции. Почти повсюду мы встречаем архаическую концепцию (господствующую у первобытных народов), согласно которой страдание объясняется божественной волей — вмешивается ли она прямо, причиняя страдание, или позволяет сделать это другим силам — демоническим либо сакральным, вызывающим его. Неурожай, засуха, разграбление города врагами, утрата свободы или жизни, любое бедствие (эпидемия, землетрясение и т. д.) — нет ничего, что не получило бы так или иначе своего объяснения или оправдания в области трансцендентного, в божественном балансе. То ли бог побежденного города оказался менее могущественным, чем бог победившей армии, то ли вся община или одна какая-то семья виновна в ритуальном проступке против какого-либо божества, то ли в игру вступили колдовские чары, демоны, оплошности, богохульства, но страдание —

будь оно индивидуально или коллективно — всегда находит свое объяснение. И в силу этого оно считается и *может быть* переносимым.

Более того: в месопотамско-средиземноморском ареале страдания человека очень рано связывались со страданиями бога. Это означало наделить их архетипом, придающим им одновременно и реальность, и «нормальность». Очень древний миф о страданиях, смерти и воскресении Таммуза [5] повторяется и имитируется почти во всем древневосточном мире, а часть его сюжета сохранилась даже в постхристианском гностицизме [6]. Было бы неуместно заниматься здесь аграрно-космологическими истоками и эсхатологической структурой мифа о Таммузе. Ограничимся лишь напоминанием, что страдания и воскресение Таммуза послужили также моделью для страдания других богов — например, Мардука [7] — и, несомненно, копировались (а значит, *повторялись*) ежегодно царем. Плач и ликование народа, отмечающие страдания, смерть и воскресение Таммуза или любого другого аграрно-космического божества, запечатлялись в сознании народов Древнего Востока в такой степени, масштабы которой еще не получили должной оценки. Ибо дело было не только в предчувствии воскресения, которое должно последовать за смертью человека, но в равной мере и в утешительной силе страданий Таммуза *для каждого отдельного человека*. Любое страдание можно вытерпеть, если вспомнить о драме Таммуза.

Ибо эта мифическая драма напоминала человеку, что никакое страдание не окончательно, что за смертью всегда следует воскресение, что любое поражение может быть аннулировано и превзойдено конечной победой. Аналогия между этими мифами и лунной драмой, отмеченная в предыдущей главе, очевидна. Что теперь мы хотели бы подчеркнуть, это что Таммуз, как и любой другой вариант того же архетипа, оправдывает, делает переносимыми страдания «праведника». Бог — как (столько раз!) «праведник», «невинный» — страдал без вины. Его унижали, избивали до крови, бросали в «колодезь», то есть в ад. Там его навещала Великая Богиня (или, по более поздним гностическим версиям, «посланец»), ободряя и воскрешая его. Этот столь утешительный миф о страданиях бога долго оставался в сознании народов Востока. Так, например, профессор Гео Виденгрен (Geo Widengren) полагал, что его можно обнаружить среди манихейских [8] и

мандейских [9] прототипов (см.: King and Saviour, II), но, разумеется, с неизбежными изменениями и с новыми значениями, обретенными в эпоху греко-восточного синкретизма. Во всяком случае, нельзя не обратить внимания на тот факт, что подобные мифологические сюжеты имеют исключительно архаическую структуру, восходящую — если не «исторически» [10], то по крайней мере формально — к лунным мифам [11], в древности которых у нас нет оснований сомневаться. Мы отмечали, что лунные мифы способствовали оптимистическому взгляду на жизнь в целом: все идет по кругу, за смертью неизбежно следует воскресение, за катастрофой — новое сотворение. Парадигматический миф о Таммузе, распространившийся и на других богов Двуречья, предлагает новое обоснование того же оптимизма: «оправданна» не только *смерть* человека, но и его *страдания*. Во всяком случае, так это звучит в гностических, манихейских и мандейских отголосках мифа о Таммузе. Согласно воззрениям этих сект, *человек как таковой* должен претерпеть судьбу, некогда выпавшую на долю Таммуза; брошенный в «колодезь», раб Князя Тьмы, человек оказывается пробужден Посланцем, возвещающим ему добрую весть о его предстоящем спасении, об «освобождении». Не располагая документами, позволяющими распространить эти выводы и на миф о Таммузе, мы склонны думать, что его драма не считалась чуждой драме человека. Отсюда — большой народный «успех» ритуалов, связанных с так называемыми божествами растительности [12].

ИСТОРИЯ КАК ТЕОФАНИЯ

Всякое новое историческое бедствие у древних евреев считалось карой, ниспосланной богом Яхве, разгневанным разгулом грехов, которым предавался избранный народ. Ни одна военная катастрофа не казалась нелепой, ни одно страдание не было напрасным, ибо за «событием» можно было всегда распознать волю Яхве. Более того, эти катастрофы, можно сказать, были *необходимы*, они предусматривались богом, чтобы еврейский народ не пошел наперекор собственной судьбе, отступившись от религиозного наследия, завещанного Моисеем. И действительно, каждый раз, когда *история* им это позволяла, каждый раз, когда они переживали период мира и относительного экономического процветания, евреи отдалялись от Яхве и

приближались к Ваалам и Астартам своих соседей. И лишь исторические катастрофы возвращали их на праведный путь, силой обращая их взоры к истинному богу. Тогда «они возопили к Господу и сказали: согрешили мы, ибо оставили Господа и стали служить Ваалам и Астартам; теперь избавь нас от руки врагов наших, и мы будем служить Тебе» (I кн. Царств. 12, 10). Это возвращение к истинному богу в минуты бедствий напоминает нам жест отчаяния первобытного человека, которому требуется крайне серьезная опасность и неудача во всех его обращениях к другим сакральным «формам» (богам, предкам, демонам), чтобы вспомнить о существовании Высшего Существа. Древние евреи вскоре же после возникновения на их историческом горизонте великих военных империй Ассирии и Вавилона жили уже под постоянной угрозой, возвещенной им Яхве: «А если не будете слушать гласа Господа и станете противиться повелениям Господа, то рука Господа будет против вас, как была она против отцов ваших» (I кн. Царств, 12, 15).

Своими устрашающими видениями пророки придавали бо́льшую реальность неумолимой каре, которую Яхве посулил своему народу, не сумевшему сохранить веру. И лишь в той мере, в какой подобные пророчества подтверждались катастрофами — как это, впрочем, и происходило во времена от Илии до Иеремии, — исторические события приобретали религиозное значение, то есть проявлялись как кары, насылаемые господом в ответ на нечестие Израиля. Благодаря пророкам, толковавшим современные им события в духе строгой веры, эти события превращались в «отрицательные богоявления», в «гнев» Яхве. Таким образом, они не только приобретали смысл (поскольку, как мы видели, любое историческое событие имело во всем восточном мире свое собственное значение), но и раскрывали свою тесную взаимосвязанность, оказываясь конкретным выражением одной и той же *единой* божественной воли. Так впервые пророки *придали ценность истории*, сумели преодолеть традиционное представление о цикле — представление, которое всему обеспечивает вечное повторение, — и открыли время, текущее в одном направлении. Это открытие будет не сразу и не целиком воспринято сознанием всего еврейского народа, и древние представления сохранятся еще надолго.

Но все же впервые утверждается и развивается мысль о том, что исторические события имеют какую-то ценность

сами по себе, в той мере, в какой они определены волею бога. Этот бог еврейского народа уже не восточное божество, создатель архетипических жестов, но *личность*, постоянно вмешивающаяся в *историю*, проявляющая свою волю (вторжения, осады, битвы и т. д.). Исторические факты становятся, таким образом, «положениями», в которых оказывается человек перед лицом бога, и как таковые приобретают религиозное значение, которого им раньше ничто не могло обеспечить. Будет правильнее сказать, что древние евреи первыми открыли значение истории явления бога, и эта концепция, как и следовало ожидать, была подхвачена и развита христианством.

Можно даже задаться вопросом, не сопровождается ли монотеизм, в основе которого лежит непосредственное и личное явление божества, неизбежно и «оправданием» времени, «повышением его ценности» в рамках истории. Конечно, понятие богоявления встречается в более или менее чистых формах во всех религиях, и можно даже сказать — во всех культурах. Собственно говоря (см. первую главу), архетипические действия, бесконечно воспроизводимые впоследствии людьми, были в то же самое время иерофаниями или богоявлениями. Первый танец, первый поединок, первая рыбная ловля, так же как первая брачная церемония или первый обряд, становились примерами для человечества, потому что они раскрывали способ существования божества, первого человека, культурного героя [13] и т. д. Но все эти явления происходили в *мифическом времени*, во вневременной момент изначальности, и, как мы видели в первой главе, в каком-то смысле все совпадало с началом мира, с космогонией. *Все* имело место и было явлено в *этот момент, во время бо́но*: и сотворение мира, и сотворение человека, и устройство его в предусмотренной для него ситуации (на предусмотренном для него месте) во Вселенной, вплоть до мельчайших подробностей (физиологических, социологических, культурных и т. д.).

Совершенно иначе обстоит дело в случае монотеистского богоявления. Это последнее происходит *во времени*, в исторической протяженности: Моисей получает «Закон» в определенном месте и в определенный «день». Разумеется, и здесь не обходится без архетипов в том смысле, что эти события, ставшие образцовыми, будут повторяться; но повторяться они будут после завершения времен, в новое *время бо́но* (*illud tempus*). Например, как пред-

сказывает Исаия (11, 15—16), чудеса перехода через Красное море и через Иордан повторятся «в о́ный день» (11, 11). Но тем не менее момент явления бога Моисею остается ограниченным и четко определенным во времени. И, будучи богоявлением, он приобретает новое измерение: он становится драгоценным постольку, поскольку он *уже* необратим, поскольку он представляет собой *историческое событие*.

Однако мессианизму едва удается придать времени эсхатологическую ценность: *будущее* возродит время, то есть вернет ему его первоначальную чистоту и цельность. *Время о́но* находится, таким образом, не только в начале, но и в конце времен. И в этих обширных мессианистических видениях нетрудно распознать очень древний сценарий ежегодного возрождения Космоса (Вселенной) путем повторения акта творения и патетической драмы Царя. Мессия берет на себя — разумеется, на более высоком уровне — эсхатологическую роль Царя-бога или Царя — представителя божества на земле, чьей основной миссией было периодически возрождать всю природу. Его страдания напоминают страдания Царя, но, как в древних сценариях, победа в конце концов всегда за Царем. Единственная разница в том, что эта победа над силами тьмы и хаоса уже не совершается регулярно каждый год, а проецируется в *будущее*, мессианское *время о́но*.

Под «давлением истории» и опираясь на опыт пророчеств и мессианства, новая интерпретация исторических событий появилась на свет в недрах израильского народа. Не отвергая окончательно традиционную концепцию архетипов и повторений, Израиль пытается «оправдать» исторические события, трактуя их как проявления активного присутствия Яхве. В то время как, например, у народов Двуречья индивидуальные или коллективные «страдания» «терпелись» постольку, поскольку они вытекали из конфликта между божественными и демоническими силами, то есть являлись частью космической драмы (*извечно* и *до бесконечности* сотворению предшествует хаос, стремящийся его поглотить; *извечно* и *до бесконечности* новое рождение влечет за собой страдания и страсти, и т. д.), согласно верованиям Израиля времен мессианских пророков, исторические события можно было вынести потому, что, с одной стороны, их *пожелал* Яхве, а с другой стороны, они были необходимы для *окончательного* спасения избранного народа. Возвращаясь к старым сцена-

риям (типа Таммуза) «страстей господних», мессианизм придает им новую ценность тем, что отрицает прежде всего возможности их повторения *до бесконечности.* Когда придет Мессия, мир будет спасен *раз и навсегда* и *история прекратит свое существование.* В этом случае можно говорить не только о придании эсхатологической ценности *будущему*, «оному дню», но и о «спасении» исторического становления. История больше не предстает как цикл, повторяющийся до бесконечности, как это думали первобытные народы (сотворение, истощение, уничтожение, ежегодное воссоздание Космоса) или как она формулировалась (мы это увидим) в теориях вавилонского происхождения (циклы: сотворение — разрушение — сотворение, занимающие значительные отрезки времени — тысячелетия, «Большие Годы», эоны [14]); непосредственно управляемая волей Яхве, история предстает как последовательность «отрицательных» или «положительных» богоявлений, каждое из которых имеет свою внутреннюю ценность. Конечно, все военные поражения могут быть возведены к определенному архетипу — гневу Яхве. Но каждое из этих поражений, хотя и является, по сути, повторением одного и того же архетипа, приобретает тем не менее некоторый коэффициент необратимости — личное вмешательство Яхве. Если падение Самарии, например, и можно уподобить падению Иерусалима, то оно отличается, однако, тем, что было вызвано новым велением Яхве, новым вмешательством Всевышнего в историю.

Но не следует терять из виду, что эти мессианские воззрения представляют собой творение исключительно религиозной элиты. В течение долгого ряда столетий эта элита занималась религиозным воспитанием народа Израиля, так и не сумев искоренить в нем традиционные древневосточные оценки жизни и истории. Периодическое возвращение евреев к Ваалам и Астартам в большой степени объясняется их нежеланием переоценивать историю, считать ее богоявлением. Народные массы, в частности сельские общины, предпочитали старую религиозную концепцию («Ваалов и Астарт»); она приближала их к Жизни и помогала им переносить — если не игнорировать — Историю. Непоколебимое стремление мессианских пророков глядеть истории в лицо и *принимать ее* как грозный диалог с Яхве, их стремление извлекать и нравственные, и религиозные плоды из военных поражений и переносить эти поражения, поскольку они считались *необ-*

ходимыми для примирения Яхве с народом Израиля и для окончательного спасения, стремление рассматривать *любой момент* как момент *решающий*, придавая ему тем самым религиозное значение, требовало слишком сильного духовного напряжения, и большинство израильского народа отказывалось этому покориться[3], как и бóльшая часть христиан — особенно из народа — отказывается жить подлинно христианской жизнью. При неудаче и испытаниях было удобнее и утешительнее по-прежнему винить во всем «случай» (колдовство и т. д.) или «оплошность» (ритуальную ошибку и т. д.), легко поправимую с помощью жертвы (даже такой, как принесение новорожденных в жертву Молоху).

В этом отношении классический пример жертвы Авраама прекрасно выявляет разницу между традиционной концепцией повторения архетипического действия и новым измерением, приобретенным религиозным опытом, *верой*[4]. С формальной точки зрения жертва Авраама является не чем иным, как принесением в жертву первородного ребенка, — обычай, нередкий в семитском мире, в котором жили евреи до эпохи пророков. Первый ребенок часто считался ребенком бога; в действительности, на всем Древнем Востоке девушки имели обыкновение проводить одну ночь в храме и зачинали, таким образом, от бога (от его представителя — священника, или от его

---

[3] Без религиозной элиты, а точнее, без пророков иудаизм не слишком бы отличался от религии еврейской колонии в Элефантине[15)], которая до V в. до н. э. сохраняла народную палестинскую религиозность; см.: Vincent A. La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine. Paris, 1937. «История» позволила этим евреям «диаспоры» сохранить наряду с Яхве, в удобном синкретизме, и других богов (Бетеля, Харамбетеля, Ашумбетеля) и даже богиню Анат. Это еще одно подтверждение важного значения «истории» в развитии иудаистского религиозного опыта и постоянного его поддержания в состоянии повышенного напряжения. Поскольку — не следует этого забывать — пророчество и мессианство узаконивались прежде всего давлением современной истории.

[4] Быть может, небесполезно будет уточнить, что то, что называют «верой» в иудейско-христианском смысле, структурно отличается от других видов архаического религиозного опыта. Религиозную подлинность и достоверность этих последних не следует ставить под сомнение, так как они основаны на диалектике священного, получившей повсеместное подтверждение. Но опыт «веры» исходит из нового богоявления (теофании), нового откровения, которое аннулировало для соответствующих элит законность прочих иерофаний. См. по этому поводу: Eliade M. Traite d'Histoire des Religions, ch. I.

посланца — «чужестранца»). Жертвуя этого первого ребенка, отдавали божеству то, что ему принадлежало. Молодая кровь, таким образом, пополняла истощившуюся энергию бога (ибо так называемые божества плодородия тратили свою собственную субстанцию в усилиях, предпринимаемых для поддержания мира и обеспечения его изобилия; таким образом, они сами нуждались в периодическом возрождении). И в некотором смысле Исаак был сыном божьим, потому что был дан Аврааму и Саре тогда, когда эта последняя уже давно вышла из возраста деторождения. Но Исаак был дан им их *верой*; он был сыном обета и веры. Принесение его в жертву Авраамом, хотя формально и походит на все жертвы новорожденными в древнесемитском мире, существенно отличается от них по своему содержанию. Тогда как для всего древнесемитского мира подобная жертва, несмотря на свою религиозную функцию, была только *обычаем*, ритуалом, значение которого было вполне доступно пониманию, в случае Авраама это — *акт веры*. Авраам *не понимает*, почему от него требуется эта жертва, и тем не менее приносит ее, потому что этого потребовал Всевышний. Этим актом, внешне абсурдным, Авраам кладет начало новому религиозному опыту — *вере*. Другие (весь восточный мир) продолжают жить в условиях «сакрального баланса», за рамки которого и выйдут Авраам и его преемники. Их жертвы — пользуясь терминологией Кьеркегора — относились к «общему», то есть основывались на архаических богоявлениях, где речь шла лишь о круговращении сакральной энергии в Космосе (от божества к природе и человеку, затем от человека — через жертвоприношение — снова к божеству и т. д.). Это были действия, находившие оправдание в себе самих; они вписывались в стройную и логичную систему: что принадлежало богу, к нему должно было вернуться. Но Исаак для Авраама был *даром* Всевышнего, а не плодом прямого и вещественного зачатия. Между богом и Авраамом зияла бездна, полный разрыв непрерывности. Религиозный акт Авраама знаменует собой новое религиозное измерение: бог открывается как личность, как «полностью отдельное» существование, которое приказывает, жалует, требует — без какого бы то ни было разумного (то есть общего и предвидимого) оправдания — и для которого *все возможно*. Это новое религиозное измерение делает возможной «веру» в иудео-христианском смысле.

Мы привели этот пример с целью выявить *новизну* еврейской религии по сравнению с традиционными структурами. Как опыт Авраама может считаться некоей новой религиозной позицией человека в Космосе, так и исторические события в сознании израильской элиты под влиянием пророчества и мессианства обретают неведомое им до тех пор измерение: историческое событие становится богоявлением, в котором воля Яхве проявляется так же отчетливо, как и *личностные* отношения между ним и избранным им народом. Та же концепция, обогащенная разработкой христологии, послужит фундаментом для философии истории, которую христианство, начиная со святого Августина, будет стараться построить [16]. Но, повторяем, как в иудаизме, так и в христианстве открытие этого нового измерения религиозного опыта — *веры* — не повлекло за собой радикального изменения традиционных воззрений. Вера всего лишь *стала возможна* для каждого отдельного христианина. Подавляющее большинство так называемого христианского населения продолжает вплоть до наших дней защищаться от истории, игнорируя ее и скорее терпя ее, чем придавая ей значение «отрицательного» или «положительного» богоявления [5].

Принятие истории и признание за ней ценности не означает, однако, что иудаистской элите удалось полностью преодолеть традиционное отношение, рассмотренное нами в предыдущей главе. Мессианская вера в конечное возрождение мира также свидетельствует об *антиисторической* позиции. Не имея больше возможности игнорировать или периодически отменять историю, древний еврей терпит ее в *надежде, что она окончательно прекратится* в какой-либо момент. Необратимость исторических событий и времени компенсируется ограничением истории во времени. На мессианском духовном уровне истории оказывается более упорное сопротивление, чем на традиционном уровне архетипов и повторений; если здесь от истории отказывались, игнорировали или отменяли ее путем периодического повторения сотворения и периодического возрождения времени, то в мессианском восприятии мира историю нужно терпеть, потому, что она несет эсхатоло-

---

[5] Это не предполагает отсутствия религиозности у населения (по большей части — аграрного строя), а лишь «традиционную» (архетипическую) переоценку, которой оно подвергло христианский опыт.

гическую функцию, но ее можно терпеть, лишь зная, что она в один прекрасный день *прекратится*. Таким образом, история отменяется не осознанием того, что жизнь длится в вечном настоящем (совпадающем со вневременным моментом явления архетипов), и не через посредство периодически повторяемого ритуала (например, обрядов начала года и т. д.) — она отменяется *в будущем*. Периодическое возобновление сотворения заменяется *единственным* возрождением, которое произойдет в предстоящее *время ôно*. Но в стремлении решительным образом покончить с историей проявляется та же антиисторическая позиция, что и в других традиционных концепциях.

КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ И ИСТОРИЯ

Значение, обретенное «историей» в рамках различных архаических цивилизаций, нигде не раскрылось нам яснее, чем в теориях «Великого Времени», больших космических циклов, о которых мы упоминали по ходу предыдущей главы. К ним и следует теперь вернуться, потому что именно там впервые уточняются два различных направления: традиционное — это представление о времени, возрождающемся периодически и до бесконечности, предчувствуемое (хотя никогда четко и не сформулированное) во всех «первобытных» культурах, и «современное» — утверждающее, что время конечно, фрагментарно, что это отрезок (хотя и тоже цикличный) между двумя вневременными бесконечностями.

Почти повсюду эти теории «Великого Времени» встречаются вместе с мифом о смене веков, причем «золотой век» всегда стоит в начале цикла, рядом с парадигматическим *временем ôным*. Согласно обеим концепциям — бесконечного цикличного времени и ограниченного цикличного времени, — этот золотой век может возвратиться; иными словами, он может быть *повторен* бесконечное количество раз, согласно первой концепции, и единожды — согласно второй. Мы напоминаем об этом не потому, что это, безусловно, очень интересно само по себе, а чтобы прояснить смысл «истории» с точки зрения каждой из рассматриваемых концепций. Начнем с индийской традиции, поскольку именно в ней нашел свое наиболее яркое выражение миф о вечном повторении. Вера в периодическое уничтожение и сотворение Вселенной обнаруживается уже в «Атхарваведе» (X, 8, 39—40). Сохранение по-

добных идей в германской традиции (всемирный пожар, *ragnarök*, сопровождающийся новым сотворением) подтверждает индоевропейскую структуру этого мифа, который можно считать одним из многочисленных вариантов архетипа, рассмотренного в предыдущей главе. (Возможное восточное влияние на германскую мифологию не обязательно разрушает подлинность и автохтонный характер мифа о всемирном пожаре. Впрочем, было бы затруднительно объяснить, почему индоевропейцы в общую доисторическую эпоху не разделяли с другими «первобытными» народами эту концепцию времени.)

Индийские умозрения усиливают и организуют ритмы, руководящие периодичностью космических сотворений и разрушений. Единицей измерения наименьшего цикла является *юга* (*yuga*) [17] — «век». *Юга* предваряется и сопровождается «зарей» и «сумерками», которые соединяют «века» между собой. Полный цикл, или *махаюга* (*mahâ-yuga*), состоит из четырех «веков» неравной продолжительности, причем цикл начинается с самого длительного, а заканчивается самым коротким. Так, первый «век» — *критаюга* (*krita-yuga*) — длится 4000 лет, плюс «заря» — более 400 лет, и «сумерки» — столько же; затем идут: *третаюга* (*tretâ-yuga*) — 3000 лет, *двапараюга* (*dvapara-yuga*) — 2000 лет, и *калиюга* (*kâli-yuga*) — 1000 лет (плюс, соответственно, «зори» и «сумерки»). Следовательно, *махаюга* продолжается 12 000 лет (Manu, I, 69 sq.; Махабхарата, III, 12, 826). Последовательному сокращению длительности каждой новой *юги* соответствует сокращение длительности человеческой жизни, сопровождающееся падением нравов и ослаблением разума. Этот продолжающийся на всех уровнях упадок (биологический, интеллектуальный, этический, социальный и т. д.) особенно отчетливо подчеркнут в пуранических* текстах (см., например: Vâyu Purâna, I, 8; Vishnu Purâna, VI, 3). Переход от одной *юги* к другой происходит, как мы это уже видели, в «сумерках», которые знаменуют собой декрешендо даже внутри каждой *юги*, каждая из которых заканчивается периодом теней. По мере приближения к концу цикла, то есть к четвертой, и последней, *юге*, «тени» сгущаются. Последняя *юга* — та, в которой мы живем

---

* Пураны — *букв.* «сказания о древности», содержание которых составляют легенды о богах и демонах, рассказы о царях, мудрецах и героях прошедших времен. — *Прим. перев.*

сейчас, — называется, кстати, *калиюга* — «век тьмы». Полный цикл заканчивается «распадом» — *пралайя* (*pralaya*), — который повторяется еще более радикальным образом — *махапралайя* (*mahâpralaya* — «великий распад») — в конце тысячного цикла.

Якоби[6] резонно полагает, что в оригинальном, первоначальном учении *юга* соответствовала полному циклу, включая зарождение, «изнашивание» и разрушение Вселенной. Такая теория к тому же ближе к архетипическому мифу, имевшему лунную структуру, уже рассмотренному нами в «Очерке по истории религий». Последующие умозрения лишь развивали и воспроизводили до бесконечности первоначальный ритм «сотворение — разрушение — сотворение», проецируя единицу измерения, *югу*, во все более обширные циклы. Двенадцать тысяч лет *махаюги* стали считаться «божественными годами», каждый из которых длился 360 (обычных) лет, что в сумме дает 4 320 000 лет одного космического цикла. Тысяча подобных *махаюг* составляют одну *кальпу* (*calpa*); четырнадцать *кальп* составляют одну *манвантару* (*manvantâra*). Одна *кальпа* равна одному дню жизни Брахмы, другая *кальпа* — одной ночи. Сто этих «лет» Брахмы составляют его жизнь. Но и столь большая продолжительность жизни Брахмы не исчерпывает времени, так как боги не вечны, а космические сотворения и разрушения продолжаются до бесконечности (впрочем, другие системы отсчета еще в большей степени растягивают длительность соответствующих периодов).

Из этого потока цифр[7] нам важно уяснить одно — циклический характер космического времени. В сущности, мы присутствуем при бесконечном повторении одного и того же явления (сотворение — разрушение — новое сотворение), предчувствуемого в каждой *юге* («заря» и «сумерки»), но полностью реализуемого в *махаюге*. Жизнь

---

[6] См. Якоби (H. Jacobi) в "Encyclopaedia of Religion and Ethics", vol. I, p. 200 sq.

[7] Несомненно, вызванного астрологическим аспектом *юги*,—аспектом, в котором не исключены вавилонские астрономические влияния; см.: Jeremias A. Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur, S. 303. См. также: Abegg E. Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin, 1928, S. 8 sq.; Mankad D. R. Manvantaracaturyuga Method. In: Annalls of the Bhandarkar Oriental Research Institute (Poona), XXIII, 1942, p. 271—290; Scheftelowitz I. Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion. Stuttgart, 1929.

Брахмы, таким образом, состоит из 2 560 000 этих *махаюг*, причем каждая проходит через те же этапы (*крита*, *трета*, *двапара*, *кали*) и оканчивается *пралайей*, *ragnarök* («окончательным» разрушением в смысле регресса всех форм, возврата их в аморфное состояние, происходящего в конце каждой *кальпы* во время *махапралайи*). Помимо метафизического обесценивания *истории* — которая в меру и в силу самого факта своей длительности вызывает *эрозию* всех *форм*, истощая их онтологическую субстанцию,— помимо мифа о *совершенстве начал*, который мы встречаем и здесь (мифа о рае, постепенно теряемом по той лишь причине, что он *осуществляется*, *обретает форму* и *длится*), в этом буйстве цифр нашего внимания заслуживает *вечное повторение* главного ритма Космоса — периодического его разрушения и воссоздания. Из этого цикла без начала и без конца человек может вырваться лишь посредством акта духовной свободы (ибо все индийские сотериологические решения сводятся к свободе духа, которой предшествует освобождение от космической иллюзии).

Две великие индийские религии — буддизм и джайнизм — разделяют в главных чертах ту же паниндийскую доктрину циклического времени, которое они сравнивают с колесом о двенадцати спицах (этот образ уже использован в ведийских текстах: Веда, X, 8, 4; Ригведа, I, 164, 115 и т. д.). В буддизме в качестве единицы отсчета космических циклов принята *кальпа* (на языке пáли — *каппа* (*kappa*)), разделяющаяся на неодинаковое число «неисчислимых» (*асамхейя* (*asamkheya*), на языке пáли — *асанхейя* (*asankheya*)). В источниках пáли говорится обычно о четырех *асанхейях* и о ста тысячах *капп* (см., например: Jâtaka, I, 2); в махаянической литературе количество «неисчислимых» колеблется между 3, 7 и 33, и они связываются с воплощениями Бодисатвы в различных мирах[8]. Прогрессирующее падение человека в буд-

[8] См.: Asanga. Mahâyânasamgraha, V, 6; La Vallée-Poussin L. Vijñaptimâtratâsiddhi. Paris, 1929, p. 731—733 и т. д. Относительно исчисления *асанхей* см. заметки La Vallée-Poussin в "Abhidharmakosa", III, 188—189; IV, 224, и "Mahâprajñâpâramitâsastra de Nâgârjuna", пер. с китайского варианта Этьена Ламотта. "Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna", vol. I. Louvain, 1944, p. 217 sq. О философских концепциях времени см.: La Vallée-Poussin. Documents d'Abhidharma. La controverse du temps.— "Mélanges chinois et Bouddhiques", V. Bruxelles, 1937, p. 1—158; Schayer S. Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. Cracovie, 1938.

дийской традиции отмечено последовательным сокращением продолжительности человеческой жизни. Так (см.: Dîghanikâya, II, 2—7), во времена первого Будды, Випасси, который появился 91 *каппу* тому назад, человеческая жизнь продолжалась 80 000 лет, во времена второго Будды, Сикхи (31 *каппа* тому назад), — 70 000 лет и так далее. Седьмой Будда, Гаутама, появляется, когда жизнь человеческая сократилась до ста лет, то есть до крайнего предела. (Мы найдем тот же мотив в иранских и христианских апокалипсисах.) Тем не менее для буддизма, как и для всей индийской философии в целом, время безгранично; и Бодисатва воплотится, чтобы принести добрую весть о спасении всех существ *в вечности*. Единственная возможность выйти из времени, разбить железное кольцо существований — это преодоление человеческого бытия и достижение Нирваны[9]. К тому же все эти «неисчислимые» и все эти бесчисленные эоны выполняют также сотериологическую функцию; одно лишь созерцание их вереницы приводит человека в ужас и заставляет его осознать, что он должен миллиарды раз начинать сначала то же самое мимолетное существование и выносить те же бесконечные страдания, а это в результате обостряет его стремление к бегству, толкает к тому, чтобы окончательно выйти за рамки своего «существования».

В индийских учениях о цикличности времени достаточно настойчиво проявляется «отказ от истории». Подчеркнем, однако, существенную разницу между ними и архаическими концепциями: в то время как человек традиционной культуры отрицает историю с помощью периодической отмены сотворения, без конца, таким образом, переживая изначальный вневременной момент, индийский разум в своем высшем напряжении обесценивает и даже отвергает эту реактуализацию времени утренней зари, которую он уже не считает действительным решением проблемы страдания. Разница между ведическим (а значит, архаическим и «первобытным») и махаяническим[18] пониманием космического цикла заключается в том же, в чем в конечном счете состоит отличие антропологической архетипической (традиционной) позиции от позиции экзистенциалистской (исторической). *Карма*, за-

[9] См.: Eliade M. Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris—Bucarest, 1936, p. 166 sq.; idem. Techniques du Yoga. Paris, 1948. ch. IV.

кон всеобщей причинности, которая, оправдывая человеческое существование и объясняя исторический опыт, могла быть источником утешения для добуддийского индийского сознания, сама становится со временем символом «порабощенности» человека. Именно поэтому вся индийская метафизика и вся индийская (религиозная) практика (в той мере, в какой они ставят целью освобождение человека) стремятся к уничтожению *кармы*. Но если бы учения о космических циклах служили лишь иллюстрацией к теории всеобщей причинности, то нам не нужно было бы и упоминать о них в этом контексте. На самом деле концепция четырех *юг* вносит нечто новое: объяснение (а следовательно, и оправдание) исторических катастроф, прогрессирующего упадка биологии, социологии, этики и духовности человека. *Время* уже из-за одного того, что оно *длится*, непрерывно ухудшает условия существования космоса, а *следовательно, и человека*. Из-за того, что мы в настоящее время живем в период *калиюги*, в «век тьмы», который идет под знаком распада и должен кончиться катастрофой, наша судьба — страдать еще больше, чем страдали люди предыдущих «веков». *Теперь*, в *наш* исторический момент, мы не можем надеяться ни на что другое; самое большее (и именно в этом можно видеть сотериологическую функцию *калиюги* и те привилегии, которые нам дает сумеречная и катастрофическая история) — это то, что мы можем вырваться из космического рабства. Таким образом, индийская теория четырех веков поддерживает и утешает человека, устрашенного историей. И действительно: 1) с одной стороны, страдания, которые выпали ему на долю, потому что он оказался современником сумеречного распада, помогают ему *понять* ненадежность его человеческого существования и *таким образом облегчают его освобождение*; 2) с другой стороны, для того, кто не избирает себе пути освобождения, кто безропотно покоряется своему существованию, эта теория *узаконивает и оправдывает* его страдания уже тем, что он осознает драматическую и катастрофическую структуру эпохи, в которую ему дано жить (вернее, которую ему дано переживать заново).

Нас особенно интересует этот второй способ, который использует человек, чтобы найти себе место в «эпохе тьмы» и конца цикла. Дело в том, что он встречается в других культурах и в другие исторические моменты. Быть современником гибельной эпохи и терпеть это, осознавая

то место, которое занимает данная эпоха на нисходящей траектории космического цикла, — вот позиция, которой суждено было особенно выявиться на закате греко-восточной цивилизации.

Не наша задача заниматься здесь многочисленными проблемами, которые ставят восточно-эллинистические цивилизации. Единственно интересующий нас аспект — это *положение*, которое открывает для себя человек этих цивилизаций перед лицом истории, а точнее — современной ему истории. Вот почему мы не будем задерживаться ни на происхождении, ни на структуре и эволюции различных космологических систем, которые обновляют и углубляют древний миф о космических циклах, ни на их философских последствиях. Мы упоминаем эти космологические системы — от досократовских до неопифагорейских — лишь в той мере, в какой они отвечают на следующий вопрос: каков смысл истории, то есть совокупности человеческого опыта, пережитого в результате географических условий, социальных структур, политической конъюнктуры и т. д.? С самого начала отметим, что этот вопрос в эпоху восточно-эллинистических цивилизаций имел смысл лишь для незначительного меньшинства, и только для тех, кто чувствовал себя вырванным из круга архаического мировосприятия. Подавляющее большинство их современников жило еще, особенно вначале, под властью архетипов; они избавились от нее очень поздно (и, быть может, никогда окончательно, например в аграрных обществах), в ходе великих исторических потрясений, спровоцированных Александром Македонским и едва ли закончившихся с падением Рима. Но философские мифы и более или менее научная космология, созданные этим меньшинством, начиная с досократиков, получили со временем необычайно широкое распространение. То, что в V в. до н. э. было трудноприемлемой гностической теорией, спустя четыре столетия становится учением, утешающим сотни тысяч людей (о чем свидетельствует, например, то место, которое занимают неопифагорейство и неостоицизм в древнеримском мире). Именно из-за «успеха», которым они пользовались впоследствии, а не из-за присущих им достоинств интересуют нас все эти греческие и греко-восточные учения, в основе которых лежит миф о космических циклах.

Этот миф еще просматривался в первых досократовских умозрениях. Анаксимандр знает, что все зарождается в

апейрон (*apeiron*) — в беспредельном и возвращается в него. Эмпедокл объясняет поочередным преобладанием одного из двух противоположных принципов: любви (*philia*) и вражды (*neikos*) — бесконечные сотворения и уничтожения Космоса (цикл, в котором можно различить четыре фазы [10], в какой-то мере аналогичные четырем «неисчислимым» буддийского учения). Идею всеобщего пожара, как мы уже видели, принимал и Гераклит. Что же касается «вечного возвращения» — периодического возобновления всем сущим своего прежнего существования, — то это одна из тех немногих догм, о которых мы можем с некоторой долей уверенности утверждать, что они принадлежат первоначальному пифагорейству (Диксарх, цит. у Порфирия, Vita Pyth., 19). И наконец, согласно недавним исследованиям, замечательно использованным и обобщенным Ж. Биде[11], все более возможным кажется, что по крайней мере некоторые элементы платоновской системы имеют ирано-вавилонское происхождение.

Мы еще вернемся к этим возможным восточным влияниям. А пока остановимся на том, как интерпретирует миф о циклическом возвращении Платон, особенно в своем фундаментальном произведении «Политик». Причину регресса и космических катастроф Платон видит в двойном движении Вселенной: «Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять...» * Изменение направления сопровождается гигантскими катаклизмами: «На всех животных тогда нападает великий мор, да и из людей остаются в живых немногие». Но за такой катастрофой следует парадоксальное «возрождение». Люди начинают молодеть: «седые власы старцев почернели» и т. д., тогда как зрелые люди день ото дня становились все меньше ростом, достигая размеров новорожденного ребенка, вплоть до того, что, «продолжая после этого чахнуть, они в конце концов уничтожились

---

[10] См.: Bignone E. Empedocle. Torino, 1916, p. 548 sq.

[11] См.: Bidez J. Eos ou Platon et l'Orient. Bruxelles, 1945, где учтены, в частности, многие исследования (Boll, Bezold, W. Grundel, W. Jäger, A. Götze, J. Stenzel) и даже столь спорные подчас интерпретации Райценштайна (Reitzenstein).

* Здесь и далее цит. по: Платон. Сочинения в трех томах. М., «Мысль», 1972, т. 3, ч. 2, с. 27—31. — *Прим. перев.*

совершенно». Трупы же тех, кто умирал, «быстро и незаметно исчезли в течение нескольких дней». Именно тогда зародилась раса «земнорожденных» (gegeneîs), память о которых сохранили наши предки. В те времена — времена Хроноса — не было ни диких зверей, ни вражды между животными. Люди того времени не имели ни жен, ни детей: «Все эти люди появлялись прямо из земли, лишенные памяти о прошлых поколениях». Деревья давали им плоды в изобилии, и они спали нагими на земле, не нуждаясь в постели, так как тогда круглый год было тепло.

Миф об изначальном рае, вспоминаемый Платоном и явно проглядывающий в индийских верованиях, так же хорошо известен древним евреям (ср., например, мессианское *время óно* у: Исаия, XI, 6, 8; LXV, 25), как и иранской (Денкарт, VII, 9, 3—5) и греко-латинской традициям [12]. К тому же он прекрасно вписывается в архаическую (и возможно, всеобщую) концепцию «райских начал», которые мы встречаем во всех учениях, возвеличивающих изначальное *время óно*. То, что Платон воспроизводит подобные традиционные представления в диалогах периода своей старости, удивления не вызывает: само развитие его философских взглядов вынуждало его открывать заново мифические категории. Конечно, ему было доступно воспоминание о «золотом века» Хроноса, сохранившееся в эллинской традиции (см., например, четыре века, описанные Гесиодом: Гесиод. Труды и дни, 110 и сл.). К тому же эта констатация никоим образом не мешает нам признать в его «Политике» также некоторые вавилонские влияния, когда, например, он связывает периодические катаклизмы с обращением планет — объяснение, которое многие недавние исследования [13] выводят из вавилонских астрономических построений, которые стали позднее известны эллинскому миру благодаря «Вавилонским хроникам» Бероса [19]. Согласно «Тимею», отдельные катастрофы связаны с отклонением планет от своей орбиты (см.: Тимей, 22*d* и 23*e*, потоп, о котором говорит Саисский* жрец), тогда как момент соединения всех планет — это «совершенное время» (Тимей, 39*d*), то есть ко-

[12] См.: Carcopino J. Virgile et le mystère de la IVe églogue.— "Rev. u. erw. Ausg." Paris, 1943, p. 72 sq.; Cumont F. La Fin du monde, p. 89 sq.

[13] См.: Bidez J. Op. cit., p. 76.

* Саис — город (столица) в Древнем Египте в так называемый Саисский период VII—VI вв. до н. э. — *Прим. перев.*

нец «Великого Года». Как отмечает Ж. Биде[14]: «Мысль, что достаточно всем планетам соединиться, чтобы вызвать всемирное потрясение, имеет, безусловно, халдейское происхождение». С другой стороны, Платон был, видимо, знаком также с иранской концепцией, согласно которой целью этих катастроф были очищение человеческого рода (Тимей, 22 *d*).

Стоики восприняли теории, связанные с космическими циклами, подчеркивая либо вечное повторение (например, Хрисипп, 623—627), либо катаклизм (*ekpyrosis* — «испламенение»), которым заканчиваются космические циклы уже у Зенона (Zenon, frg. 98, 109, von Arnim). Следуя Гераклиту или непосредственно восточным гностическим учениям, стоицизм популяризирует все эти идеи, связанные с «Великим Годом» и с космическим пожаром (*ekpyrosis*), который периодически кладет конец вселенной, чтобы обновить ее. Со временем мотивы «вечного возвращения» и «конца мира» становятся доминирующими во всей греко-римской культуре. Периодическое возобновление мира (*métacosmesis*) было излюбленной доктриной неопифагорейства, которое, как это показал Ж. Каркопино, вместе со стоицизмом владело умами всего римского общества со II по I в. до н. э. Но приверженность к мифу о «вечном возвращении», как и к мифу об апокатастасисе[20] (этот термин проникает в эллинистический мир после Александра Великого), составляет две философские позиции, в которых можно усмотреть очень твердую антиисторическую направленность, так же как и стремление защититься от истории. Мы остановимся на каждой из них.

В предыдущей главе мы установили, что мифу о вечном возвращении (в интерпретации греческой философской мысли) придается смысл последней попытки прервать становление, аннулировать необратимость времени. Поскольку все моменты и все состояния Космоса бесконечно повторяются, их мимолетность в конечном счете оказывается кажущейся; с точки зрения бесконечности каждый момент и каждая ситуация *остаются на месте* и, таким образом, обретают онтологический статус архетипа. А потому, как и все другие формы становления, историческое становление также насыщено *реальностью*[21]. С точки зрения вечного повторения исторические *события*

[14] Bidez J. Op. cit., p. 83.

превращаются в *категории* и, таким образом, вновь обретают онтологический статус, которым они обладали на уровне архаического сознания. В каком-то смысле можно сказать, что греческая теория вечного возвращения есть предельный вариант архаического мифа о повторении архетипического действия, подобно тому как платоновское учение об идеях было последней и наиболее разработанной версией концепции архетипа. И стоит заметить, что оба эти учения нашли свое наиболее полное выражение в апогее греческой философской мысли.

Но именно миф о вселенском пожаре получил наибольшее распространение во всем греко-восточном мире. Кажется все более вероятным, что миф о гибели мира в пламени, из которого праведные выйдут нетронутыми, — иранского происхождения (см., например: Бундахишн, XXX, 18), по крайней мере в форме, известной «западным магам», распространившим его, как это показал Кюмон [15], на Западе. Стоицизм, «Оракулы Сивиллы» (например, II, 253) и иудейско-христианская литература даже кладут этот миф в основу своего апокалипсиса и своей эсхатологии. Как ни странно может показаться, миф этот обнадеживал. Действительно, огонь обновляет мир, с его помощью будет восстановлен «новый мир, спасенный от старости, смерти, распада и гибели, вечно живущий, вечно растущий, когда мертвые восстанут, бессмертие придет к живым, мир обновится к лучшему» (Яшт, XIX, 14, 89). Следовательно, речь идет об *апокатастасисе*, которого праведным незачем опасаться. Последняя катастрофа положит конец *истории*, а значит, снова приобщит человека к вечности и блаженству.

Недавние исследования Ф. Кюмона и Ниберга [16] несколько прояснили темные места иранской эсхатологии и уточнили ее влияние на иудейско-христианский апокалипсис. Ирану, как и Индии (и в каком-то смысле Греции), был известен миф о четырех космических веках. В утраченном маздеистском тексте *Sudkar-nask* (содержание которого сохранилось в: Денкарт, IX, 8) говорилось о четы-

---

[15] Cumont E. Op. cit., p. 39 sq.

[16] См. также: Scheftelowitz I. Die Zeit als Schicksalsgottheit: Zaehner R. C. Zurvanica. In: Bulletin of the School of Oriental and Africal Studies, IX, 1937—1939, 303 sq., 573 sq., 871 sq.; Schaeder H. H. Der iranische Zeitgott und sein Mythos. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, XCV, 1941, 268 sq.

рех веках: золотом, серебряном, стальном и «с примесью железа». Те же металлы упоминаются в начале «Бахман Яшт» (I, 3), где, однако, далее (II, 14) описывается космическое дерево с семью ветвями (из золота, серебра, бронзы, меди, олова и «железного сплава»), соответствующее семичастной мифической истории персов[17]. Эта космическая седмица образовалась, несомненно, в связи с халдейскими астрологическими учениями, согласно которым каждая планета «господствует» над определенным тысячелетием. Но еще задолго до того маздеизм[22)] определил продолжительность Вселенной в 9000 лет (трижды три тысячи), тогда как зерванизм[23)], как показал Ниберг[18], довел предельную длительность этой Вселенной до 12 000 лет. Согласно обеим пранским системам — как, впрочем, во всех учениях о космических циклах, — мир погибнет от огня и воды, *per pyrosim et cataclysmum* («пожаром и потопом»), как позднее напишет Фирмик Матерн (Firmicus Maternus, III, 1). Мы можем не углубляться здесь в вопросы о том, что в зерванитской системе «неограниченное время», *zrvan akarana*, простирается до и после 12 000 лет «ограниченного времени», созданного Ормаздом; что в этой системе «время более могущественно, чем оба творения» (Бундахишн, I) [19], то есть творения Ормазда и Ахримана; что, следовательно, *zrvan akarana* не было сотворено Ормаздом и потому ему не подчиняется. Нам важно подчеркнуть, что, согласно пранской концепции, *история не вечна* независимо от того, следует ли за ней или нет бесконечное время; она не повторяется, а окончится эсхатологическим испламенением и потопом. Ибо последняя катастрофа, которая положит конец истории, будет в то же время *судом* над этой историей. Тогда — *во время оно* — все дадут отчет в том, что они делали «в истории», и только невинные познают блаженство и вечность. (Восточная и иудейско-христианская символика прохождения сквозь огонь была недавно изучена К. М. Эдсманом[20].) Виндиш (Windisch) показал влияние этих маздеистских идей на христианского апологета Лактанция[24)21]. Мир был сотворен богом за шесть дней, а на

---

[17] См.: Cumont. Op. cit., p. 71 sq.
[18] Nyberg. Questions de cosmogonie, p. 41 sq., 235.
[19] См.: Ibid., p. 214—215.
[20] Edsman M. Le Baptême de feu. Uppsala, 1940.
[21] См.: Cumont. Op. cit., p. 68 sq.

седьмой день он отдыхал; потому и мир будет длиться шесть эонов, во время которых «зло победит и восторжествует» на земле. В течение седьмого тысячелетия владыка темных сил будет закован в цепи и для человечества наступит тысяча лет отдыха и истинной справедливости. После этого демон освободится из цепей и снова вступит в войну с праведниками, но в конечном счете он будет побежден, и в конце восьмого тысячелетия мир будет воссоздан навечно. По-видимому, это деление истории на три действия и восемь тысячелетий было известно и христианским хилиастам [22], но его иранская структура не вызывает сомнения, если даже подобное эсхатологическое видение истории и распространилось по всему средиземноморскому Востоку и Римской империи благодаря греко-восточным гностическим учениям.

Целая вереница бедствий возвестит приближение конца света, и первым среди них будет падение Рима и распад Римской империи — предсказание, часто повторяющееся в иудейско-христианском апокалипсисе, но известное также и у пранцев [23]. Впрочем, апокалипсический синдром свойствен всем этим традициям. Лактанций, так же как «Бахман Яшт», предсказывает, что «укоротится год, уменьшится месяц и сократится день» (тексты см. у Кюмона) [24]. Подобную картину упадка космоса и человечества мы встречаем и в Индии (где жизнь человеческая сокращается с 80 000 до ста лет); она стала популярной в греко-восточном мире благодаря астрологическим учениям. И тогда горы обрушатся и земля станет ровной, люди возжелают смерти и позавидуют умершим, и только каждый десятый из них останется в живых. «Это — то время, — пишет Лактанций (Божественные установления, VII, 17, 9) [25], — когда справедливость будет отринута и невинность ненавистна, когда злые будут чинить злодеяния против праведных, когда не будут больше соблюдаться ни порядок, ни закон, ни военная дисциплина, когда никто не будет уважать седины, отдавать дань благочестию, не сжалится над женщиной или ребенком и т. д.» Но после этого промежуточного периода на землю сойдет очистительный огонь, который уничтожит злодеев, а за

[22] См.: Ibid., p. 70, n. 5.
[23] См.: Ibid., p. 72.
[24] Ibid., p. 78, n. 1.
[25] См. также: Cumont. Op. cit., p. 81.

ним последует тысячелетие блаженства, которого ожидали и христианские хилиасты и о котором уже было возвещено у Исаии и в «Оракулах Сивиллы». Люди узнают новый золотой век, который продлится до конца седьмого тысячелетия, ибо после этой последней битвы полное испламенение охватит всю вселенную, что даст возможность родиться новому миру, справедливому, вечному и счастливому, неподвластному влиянию звезд и освободившемуся из царства времени.

Евреи тоже ограничивали продолжительность мира семью тысячелетиями (см., например, «Завет Авраама», «Этику Еноха» и т. д.), но раввины никогда не поощряли определения конца света с помощью математических подсчетов. Они довольствовались указанием на то, что о конце света возвестят следующие друг за другом космические и исторические бедствия (голод, засухи, войны и т. д.). Потом придет Мессия; мертвые воскреснут (Кн. Исаии, 26, 19), Бог победит смерть, и последует обновление мира (Кн. Исаии, 65, 17; Jubil., I, 29, говорит даже о новом сотворении).

Здесь мы видим, так же как и в упомянутых выше апокалипсических учениях, традиционный мотив крайнего упадка, торжества зла и тьмы, предшествующего смене эонов и обновлению вселенной. Вавилонский текст[26] так предсказывает апокалипсис: «Когда это произойдет в небесах, прозрачное помутнеет, чистое станет грязным, смятение охватит народы, не будет больше слышно молитв, знамения будут недобрыми...» «При таком правлении люди будут пожирать друг друга и продавать детей своих за деньги, муж покинет жену, а жена — мужа, а мать закроет дверь [перед] своей дочерью». В другом гимне говорится, что солнце больше не взойдет, что луна больше не появится и т. д. Но согласно вавилонскому учению, за этим сумеречным периодом всегда следует новая райская заря. Часто, как и следовало бы ожидать, райский период начинается с возведения на престол нового суверена. Ассурбанипал считает себя возродителем Космоса, потому что «с тех пор, как боги, в благости своей, возвели меня на престол моих отцов, Адад послал свой дождь... зерно взошло... урожай был изобильным... стада умножились... и т. д.»[27].

---

[26] Hasting J. (ed.). Encyclopaedia, I, 187 b.
[27] Ibid.; см. также: Jeremias A. Handbuch, S. 320 sq.

Упрощая, можно сказать, что как у иранцев, так и у евреев и христиан «история», выпавшая на долю вселенной, имеет границы, а конец света совпадает с уничтожением грешников, воскресением мертвых и победой вечности над временем. Но хотя это учение и получает все большее распространение в I в. до н. э. и в первые столетия, последовавшие за ним, ему не удается полностью вытеснить традиционное учение о периодическом возрождении времени путем ежегодного повторения акта творения. В предыдущей главе мы видели, что следы этого учения сохранились у иранцев до времени, относящегося уже к средневековью. Доминируя в домессианском иудаизме, это учение так и не было окончательно вытеснено, так как раввинские круги не решались уточнять продолжительность вселенной, определенную ей богом, и довольствовались заявлением, что *время оно* однажды обязательно наступит. С другой стороны, в христианстве евангелическая традиция уже дает понять, что Царство божие (βασιλεια τοῦ θεου) уже «среди» (εντος) верующих и что поэтому *время оно* вечно актуально и доступно для каждого в любой момент путем раскаянья (*metánoia*). Поскольку здесь речь идет о религиозном опыте, совершенно отличном от традиционного, поскольку речь идет о «вере», периодическое возрождение мира принимает в христианстве форму возрождения человеческой личности. Но для тех, кто участвует в этом вечном *нипс* (*ныне*) царства божия, «история» кончается столь же решительно, как и для человека архаических культур, который ее периодически отменяет. А следовательно, и для христианина история может быть возрождена каждым отдельным верующим и через его посредство, даже еще до второго пришествия Спасителя, когда она кончится абсолютно для всего сущего.

Подобающее обсуждение переворота, произведенного христианством в диалектике отмены истории и бегства из-под власти времени, завело бы нас слишком далеко за рамки этого очерка. Отметим только, что даже в трех великих религиях — иранской, иудейской и христианской,— которые ограничили длительность существования вселенной определенным числом тысячелетий и утверждают, что история окончательно прекратится *во время оно*, сохраняются тем не менее черты древнего учения о периодическом возрождении истории. Иными словами, история может быть отменена, а следовательно, и возобновлена мно-

жество раз — вплоть до последнего конца (*eschaton*). Христианский литургический год, кстати, основан на *периодическом* и *реальном* повторении Рождества, Страстей, смерти и воскресения Иисуса, со всем, что влечет за собой эта мистическая драма для христианина, то есть с личным и космическим возрождением через конкретную реактуализацию рождения, смерти и воскресения Спасителя.

СУДЬБА И ИСТОРИЯ

Мы напомнили обо всех этих эллинистически-восточных учениях, имеющих отношение к космическим циклам, с одной целью — получить ответ на вопрос, который мы поставили в начале данной главы: *как человек выносил историю*? Ответ проявлялся в каждой из систем особо: по самому его *положению* в космическом цикле (независимо от того, подвергается этот последний повторению или нет) человеку выпадает определенная *историческая судьба.* Обратим внимание, что речь идет не о фатализме, который (какой бы смысл в это ни вкладывать) мог бы объяснить счастье или несчастье каждой личности, взятой отдельно. Эти же учения дают ответы на вопросы, которые ставит участь *современной* истории в целом, а не только *индивидуальная судьба.* Человечеству отведено определенное количество страданий (а под словом «человечество» каждый понимает совокупность людей, ему знакомых) по той простой причине, что оно существует в определенном историческом моменте, то есть в нисходящем периоде космического цикла, близящегося к своему окончанию. Каждый в отдельности волен уклониться от этого исторического момента и утешиться (по поводу его пагубных последствий) либо с помощью философии, либо с помощью мистики (достаточно будет хотя бы упомянуть о том, сколько расплодилось гностических учений, сект, мистерий и философских теорий, наводнивших восточно-средиземноморский мир в периоды исторической напряженности, чтобы дать представление об ошеломляющем и все растущем количестве тех, кто пытался ускользнуть от «истории»). Однако *исторический момент в целом не мог* избежать участи, неизбежно вытекающей из самого его положения на нисходящей траектории того цикла, к которому он принадлежал. Как любой отдельный человек

калиюги, согласно индийской философии, должен стремиться к поиску своей свободы и духовного блаженства, не имея, однако, возможности избежать конечного распада этого в целом закатного мира, так и в других системах, рассмотренных нами выше, исторический момент вопреки возможностям бегства, какие он представляет своим современникам, в целом может быть лишь трагическим, патетическим, несправедливым, хаотическим и т. д., каким и *должен быть* любой момент, предшествующий конечной катастрофе. Собственно говоря, одна общая черта сближает все циклические системы, распространенные в эллинистически-восточном мире: согласно каждой из них, современный исторический момент (каково бы ни было его хронологическое положение) представляет собой деградацию по сравнению с предыдущими историческими моментами. Не только современный эон хуже других «веков» (золотого, серебряного и т. д.), но даже и в рамках современного века (то есть современного цикла) «мгновение», в котором живет человек, ухудшается с течением времени. Эту тенденцию к обесцениванию современного момента не следует рассматривать как стигмат пессимизма. Напротив, она скорее свидетельствует об избытке оптимизма, так как в ухудшении современного положения по крайней мере часть людей видела признаки, возвещающие возрождение, которое должно обязательно последовать. Со времен Исаии с тревогой ожидалась вереница военных поражений и политических крахов, как непреложный синдром *времени оного*, которое должно возродить мир.

Однако, сколь различны ни были положения, в которые мог попасть человек, в них было нечто общее: историю можно было вытерпеть не только потому, что она имела какой-то смысл, но еще и потому, что в конечном счете она была *необходима.* Как для тех, кто верил в повторение полного космического цикла, так и для тех, кто верил лишь в один цикл, близящийся к своему концу, драма современной истории была необходима и неизбежна. Уже Платон вопреки своему снисходительному отношению к некоторым схемам халдейской астрологии, которые он разделял, не жалел сарказма для тех, кто впадал в астрологический фатализм или верил в бесконечное повторение в узком смысле этого слова (см., например: Государство, VIII, 546 и сл.). Что касается христианских философов, то они вели яростную борьбу против того же аст-

рологического фатализма[28], усилившегося в последние века Римской империи. Как мы сейчас увидим, св. Августин будет защищать идею вечности Рима с одной лишь целью — не признавать *судьбу* (*fatum*), предрешенную циклическими теориями. Но от этого не становится менее верным и то, что астрологический фатализм тоже объяснял ход исторических событий и, следовательно, помогал «современнику» понять и вытерпеть их с тем же успехом, с каким это делали различные греко-восточные гностические учения, неостоицизм и неопифагорейство. Управляется ли история ходом светил или попросту — космическим процессом, который обязательно требует распада, неизбежно связанного с первоначальным объединением, или она подчиняется воле бога — воле, которую пророки сумели предвидеть, — и т. д., результат один: ни одна из катастроф, приносимых историей, не происходит произвольно (сама по себе). Империи создавались и разрушались, войны вызывали бесчисленные страдания; безнравственность, падение нравов, социальная несправедливость и т. д. бесконечно усугублялись, потому что все это было *необходимо*, то есть *желательно* космическому ритму, демиургу, созвездиям или воле Бога.

В этом свете история Рима приобретает благородную значительность. В ходе своей истории римляне неоднократно испытывали ужас перед неизбежной гибелью города, срок существования которого, как они верили, был предрешен в самый момент его основания Ромулом. Жан Юбо[29] глубоко проанализировал основные моменты этой драмы, вызванной ненадежностью подсчетов срока «жизни» Рима, тогда как Ж. Каркопино напомнил об исторических событиях и о духовном напряжении, которые оправдывали надежду на возрождение Города без катастроф[30]. Во времена всех исторических кризисов два закатных мифа неотступно преследовали римский народ:

---

[28] Наряду со многими другими видами освобождения, христианство осуществило и освобождение от судьбы, предопределенной звездами: «Мы выше Судьбы (жребия)», — пишет Тациан (ad Graekos, 9), резюмируя всю христианскую доктрину. «Солнце и луна созданы для нас; как могу я поклоняться тому, что создано быть моим слугой?» (ibid., 4). См. также: св. Августин «О граде божьем» (XII, X—XIII); об идеях св. Василия, Оригена, св. Григория и св. Августина и их оппозиции циклическим теориям см.: Duhem P. Le Système du monde. Paris, 1913—1917, II, p. 446 sq.

[29] Hubaux J. Les Grands Mythes de Rome. Paris, 1945.

[30] Carcopino J. Virgile et le mystère de la IV^e^ églogue.

1) жизнь Города конечна, потому что ее срок ограничен определенным количеством лет («мистическое число», открытое двенадцатью орлами, которых видел Ромул); 2) «Великий Год» положит конец всей истории, а значит, и истории Рима путем *испламенения*. Самой римской истории пришлось опровергать эти страхи довольно долгое время. Ибо к концу ста двадцати лет, прошедших со времени основания Рима, стало понятно, что двенадцать орлов, виденных Ромулом, не означали ста двадцати лет исторической жизни Города, как думали многие. К концу трехсот шестидесяти пяти лет можно было убедиться, что речь шла и не о «Великом Годе», в котором каждый год Города соответствовал одному дню, и тогда предположили, что судьба отвела Риму «Великий Год» другого рода — состоящий из двенадцати месяцев по сто лет в каждом. Что же касается мифа о деградирующих «веках» и о вечном возвращении, который воспроизводила Сивилла и интерпретировали философы при помощи теорий о космических циклах, то тут неоднократно возникала надежда, что переход от одного «века» к другому сможет осуществиться, минуя всеобщий *пожар*. Но к этой надежде всегда примешивалась тревога. Каждый раз, когда исторические события принимали ярко выраженный катастрофический характер, римляне верили, что «Великий Год» подходит к концу и Рим стоит на пороге крушения. Когда Цезарь перешел Рубикон, Нигидий Фигул предчувствовал начало космически-исторической драмы, которая положит конец Риму и всему роду человеческому (Лукан, «Фарсалия», 639, 642—45) [31]. Но тот же самый Нигидий Фигул верил [32], что *испламенение* не неизбежно и что обновление — неопифагорейский *metácosmesis* (переустройство) — также возможно без космической катастрофы, — мысль, которую воспринял и развил Вергилий.

Гораций в эподе XVI не сумел скрыть свои опасения за будущую судьбу Рима. Стоики, астрологи и восточная гностическая философия видели в войнах и бедствиях знамения неминуемой конечной катастрофы. Опираясь либо на подсчеты срока «жизни» Рима, либо на учение о космически-исторических циклах, римляне знали, что в любом случае Город должен исчезнуть до начала нового эона. Но правление Августа, наступившее после долгих

[31] См. также: Carcopino. Op. cit., p. 147.
[32] Ibid., p. 52 sq.

и кровавых гражданских войн, казалось, установило *вечный мир*. Опасения, навеянные обоими мифами (о возрасте Рима и о «Великом Годе»), оказались, таким образом, неосновательны: «Август заново основал Рим, и нам нечего бояться за его «жизнь»», могли говорить себе те, кого заботила загадка двенадцати орлов, замеченных Ромулом. «Переход от железного века к золотому осуществился без *испламенения*», могли сказать себе те, кому не давала покоя теория космических циклов. Так, Вергилий заменяет последний *saeculum* — век Солнца, который должен был привести ко всеобщему сожжению, — веком Аполлона, минуя *ekpyrosis* и предполагая, что войны и были знамениями перехода от железного века к золотому [33]. Позднее, когда правление Августа, казалось, действительно установило золотой век, Вергилий старается успокоить римлян насчет долговечности Города. В «Энеиде» (I, 275 и сл.) Юпитер, обращаясь к Венере, заверяет ее: «я же могуществу их не кладу ни предела, ни срока, дам им вечную власть» (*His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi*) [34]. И только после опубликования «Энеиды» Рим был назван *urbs aeterna* (*вечным городом*), а Август объявлен вторым основателем Рима. Дата его рождения, 23 сентября, стала считаться «как бы отправной точкой Вселенной, существование которой Август спас, а лицо — изменил» [35]. И тогда распространяется надежда, что Рим может возрождаться периодически *до бесконечности*. Итак, освободившись от мифов о двенадцати орлах и испламенении, Рим сможет распространиться, как заявляет Вергилий (Энеида, VI, 798), до тех мест, «которые лежат за путями Года и Солнца» (*extra anni solisque vias*).

Мы присутствуем здесь при последней попытке освободить историю от астрального рока или от закона космических циклов и — через миф о вечном обновлении Рима — вернуться к архаическому мифу о ежегодном (а главное, не катастрофическом!) возрождении Космоса путем вечного его воссоздания правителем или жрецом. Это прежде всего попытка *поднять ценность истории в космическом плане*: рассматривать исторические события и катастрофы

---

[33] См.: Ibid., p. 45 sq.

[34] Ср.: Hubaux J. Op. cit., p. 128 sq. Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971, с. 130.

[35] Carcopino. Op. cit., p. 200.

как подлинные *сожжения* или *космические распады*, которые должны периодически класть конец Вселенной для того, чтобы дать ей возможность возродиться. Войны, разрушения, исторические страдания больше не являются *предзнаменованием* перехода от одного космического «века» к другому, но сами и составляют этот переход. Так, в каждый мирный период история возобновляется, а следовательно, начинается новый мир; в конечном счете (как мы это видели в случае мифа, созданного вокруг Августа) правитель повторяет Сотворение Мира.

Мы использовали в качестве примера Рим, чтобы показать, как исторические события переоценивались с помощью мифов, рассмотренных в данной главе. Будучи включены в определенную теорию-миф (возраст Рима, «Великий Год»), катастрофы смогли не только стать терпимыми для современников, но и получить *положительную* оценку сразу же после того, как они произошли. Конечно, «золотой век», установленный Августом, сохранился лишь в том, что он оставил в латинской культуре. Со смертью Августа история принялась опровергать его «золотой век», а современники снова стали жить в ожидании неизбежного бедствия. Когда Рим был захвачен Аларихом, показалось, что знамение двенадцати орлов Ромула восторжествовало. Город вступил в двенадцатый, и последний, век своего существования. Один лишь св. Августин силился доказать, что никто не может знать, в какое мгновение Бог решит положить конец истории, и что в любом случае, хотя существование городов по самой их природе ограничено, а единственный «вечный город» есть град Божий, никакой астральный рок не может решать вопрос о жизни или смерти целого народа. Христианская мысль, таким образом, имела тенденцию решительно расстаться со старыми сюжетами вечного повторения, точно так же, как она стремилась превзойти все прочие архаические учения, обнаружив важность религиозного опыта «веры» и ценности человеческой личности.

Глава четвертая

«УЖАС ИСТОРИИ»

ЖИВУЧЕСТЬ МИФА О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

Проблема, которой мы займемся в этой последней главе, выходит за рамки данного исследования. А следовательно, мы можем ее здесь лишь наметить. И действительно, нам понадобилось бы сопоставить «человека исторического» (современного), *который осознает себя творцом истории и хочет им быть*, с человеком традиционных цивилизаций, который, как мы видели, относился к истории отрицательно. Отменял ли он, этот последний, историю периодически, обесценивал ли ее, постоянно находя для нее трансисторические модели и архетипы, или приписывал ей метаисторический смысл (циклическая теория, эсхатологические толкования и т. д.), человек традиционных цивилизаций не признавал за историческим событием собственной его ценности, иначе говоря, не рассматривал его как *специфическую категорию своего собственного способа существования*. Однако сравнение этих двух человеческих типов предполагает анализ всех современных «историцизмов», а такой анализ, чтобы оказаться действительно полезным, завел бы нас далеко от главной темы данной работы. Тем не менее мы вынуждены хотя бы частично слегка затронуть проблему *человека, который признает себя историческим и хочет быть таковым*, поскольку современный мир пока еще, в настоящий момент, не полностью завоеван «историцизмом», можно даже сказать, что мы присутствуем при столкновении двух концепций: архаической, которую мы бы назвали архетипной и безысторической, и современной, послегегелевской, которая претендует быть исторической. Мы ограничимся рассмотрением только одного, но зато существенного аспекта этой проблемы: какие решения предлагает историцистская перспектива современному человеку, чтобы по-

зволить ему выдерживать все более мощное давление современной истории?

В предыдущих главах приводилось много примеров того, каким образом люди традиционных цивилизаций переносили «историю». Мы помним, что они защищались от нее, то периодически упраздняя ее путем повторения космогонии и периодического возрождения времени, то приписывая историческим событиям метаисторическое значение, которое было не только утешительным, но еще (и прежде всего) последовательным, то есть способным включиться в четко разработанную систему, в рамках которой существование и Космоса, и человека имело свой смысл. Следует добавить, что эта традиционная концепция защиты от истории, этот способ выносить исторические события продолжал доминировать в мире вплоть до эпохи, очень близкой к нашим дням, и что он и сегодня еще продолжает утешать аграрные (=традиционные) европейские общества, упрямо удерживающиеся в безысторической позиции, и потому являющиеся мишенью яростных атак всех революционных идеологий. Христианизация европейских народных слоев не смогла искоренить ни теории архетипа (преобразующей *историческую личность* в *образцового героя*, а *историческое событие* — в *мифологическую категорию*), ни циклических и астральных теорий (благодаря которым история была оправдана, а страдания, вызванные ее давлением, приобретали эсхатологический смысл). Ограничимся несколькими примерами: вторжения варваров времен раннего средневековья уподоблялись библейскому архетипу Гога и Магога [1] и тем самым получали онтологический статус и эсхатологическую функцию. Несколькими веками позднее христиане принимали Чингисхана за нового Давида, которому предназначено осуществить пророчества Иезекииля [2]. При таком освещении страдания и катастрофы, вызванные появлением варваров на историческом горизонте эпохи средневековья, становились «выносимыми» в силу того же процесса, который за несколько тысячелетий до этого позволял людям Древнего Востока переносить ужас истории. Именно такие оправдания исторических катастроф еще сегодня делают существование приемлемым для десятков миллионов людей, продолжающих в непрерывном напоре событий узнавать знаки божественной воли или астральной неизбежности.

Если обратиться к другой традиционной концепции —

концепции циклического времени и периодического возрождения истории, — то (независимо от того, обыгрывает эта концепция или нет миф о «вечном повторении») следует отметить, что, хотя первые христианские мыслители поначалу и боролись с ней с ожесточением, она в конце концов была принята всем средневековьем, ее достаточно долго терпели и в эпоху Возрождения, а в наши дни она в какой-то мере снова входит в моду. К сожалению, здесь нельзя изложить интересные и столь мало известные аналитические исследования этой проблемы Дюэмом и Л. Торндайком, продолженные и дополненные Сорокиным [1]. Напомним лишь, что, несмотря на сопротивление таких деятелей христианской церкви, как Ориген, св. Василий, св. Григорий или блаженный Августин [3)], теории циклов и влияния звезд на судьбы людей и на исторические события были приняты, по крайней мере частично, другими отцами церкви и церковными писателями, такими, как Климент Александрийский, Минуций Феликс, Арнобий, Феодорит [4)] [2]. В апогее средневековья эти теории начинают господствовать в историологических и эсхатологических построениях. Популярные уже в XII веке [3], в следующем столетии они систематически разрабатываются, особенно после перевода на европейские языки трудов арабских авторов [4]. Делаются попытки установить все более точные соответствия между космическими и географическими факторами и соответствующими им периодичностями (в смысле, указанном уже Птолемеем во II в. н. э., в его «Четверокнижии»). Альберт Великий, Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Данте и многие другие верили, что циклы и периоды в истории мира управляются влиянием звезд, причем это влияние то ли подчиняется воле бога и служит его орудием в истории, то ли (и эта гипотеза распространяется все шире и шире) является силой, свойственной Космосу [5].

Короче, пользуясь формулой Сорокина [6], можно ска-

[1] Duhem P. Le Système du Monde; Thorndike L. A. History of Magic and Experimental Sciences. New York, 1929; Sorokin P. Social and Cultural Dynamics, vol. II. New York, 1937.

[2] См.: Duhem P. Op. cit., II, p. 404 sq., 447—478.

[3] Thorndike L. Op. cit., I, p. 455 sq.; Sorokin. Op. cit., p. 371.

[4] Duhem. Op. cit., V, p. 223 sq.

[5] Ibid., p. 225 sq.; Thorndike. Op. cit., II, p. 267 sq. 416 sq.: Sorokin P. Op. cit., p. 371.

[6] Sorokin P. Op. cit., p. 372.

зать, что в средние века господствовала эсхатологическая концепция (в двух основных ее выражениях: сотворение мира и конец света), дополненная теорией циклических колебаний, объясняющей периодическое повторение событий. Эта двойная догма господствовала в умозрительной философии вплоть до XVII века, хотя одновременно с ней начинала пробиваться и теория линейного прогресса в истории. Зачатки этой теории можно распознать уже в сочинениях Альберта Великого и Фомы Аквинского [5], но только в «Вечном евангелии» Иоахима Флорского она выступает во всей своей последовательности, включенная в эсхатологию истории, самую важную из всех, какие знало христианство со времени св. Августина. Иоахим Флорский делит историю мира на три больших периода, которые вдохновляют и над которыми последовательно доминируют три «лица»: Отец, Сын и Святой Дух. Для калабрийского аббата каждый из этих периодов раскрывает в *истории* новое измерение божества и тем самым делает возможным постепенное совершенствование человечества, которое в заключительной фазе — вдохновляемое Святым Духом — должно привести к абсолютной духовной свободе [7].

Но, как мы уже говорили, все большее распространение получает тенденция к «имманентизации» циклической теории. Наряду с объемистыми астрологическими трактатами появляются на свет соображения научной астрономии. Так, в теориях Тихо Браге, Кеплера, Дж. Бруно или Кампанеллы циклическая теория существует наряду с концепцией линейного прогресса, которой придерживались, например, Фр. Бэкон и Паскаль. Начиная с XVII века все больше утверждаются линейные толкования истории и прогрессистская концепция истории, распространяя веру в бесконечный прогресс, — веру, провозглашенную уже Лейбницем, господствующую в век Просвещения и

[7] Подлинной трагедией для западного мира было то, что пророчески-эсхатологические умозрения Иоахима Флорского, вдохновившие и оплодотворившие мысль таких людей, как св. Франциск Ассизский, Данте или Савонарола, были забыты так скоро, что имя калабрийского монаха сохранилось лишь как прикрытие для множества апокрифических писаний. Неизбежность свободы духа не только по отношению к догмам, но и по отношению к обществу (свободы, которую Иоахим понимал как *необходимость одновременно и божественной диалектики, и диалектики исторической*) проповедовалась позднее идеологами Реформации и Возрождения, но совсем в других терминах и в другой духовной перспективе.

получившую особенно широкое распространение в XIX веке благодаря победе идей эволюционизма. Понадобилось дожить до нашего времени, чтобы вновь увидеть определенные проявления отрицательной реакции на линейное толкование истории, а также возвращение известного интереса к теории циклов[8]. Так, в политической экономии мы наблюдаем реабилитацию понятий цикла, флуктуации, периодических колебаний; в философии Ницше снова обращается к мифу о «вечном возвращении», а в философии истории такие ее представители, как Шпенглер и Тойнби, принимаются за проблему периодичности, и т. д.

В связи с этой реабилитацией циклических концепций Сорокин справедливо замечает[9], что современные теории гибели вселенной не исключают гипотезы сотворения новой вселенной, отчасти на манер теории «Великого Года» в греко-восточных философских учениях или цикла *юга* в индийской мысли. В сущности, можно было бы сказать, что только в современных циклических теориях смысл архаического мифа о вечном возвращении обретает все свое значение. Средневековые циклические теории довольствовались оправданием периодичности событий, включая их в космические ритмы и в астральную неизбежность. Однако они незаметно утверждали и циклическое *повторение* исторических событий, даже когда это повторение и не было вечным. Более того, поскольку исторические события зависели от циклов и от положения звезд, они становились *доступными пониманию* и даже *предвидимыми*, потому что для них находилась трансцендентная модель; войны, голод, несчастья, вызываемые современной историей, были всего лишь имитацией архетипа, определенного звездами и небесными законами, которым никогда не была чужда божественная воля. Как и во времена поздней античности, эти новые выражения мифа о вечном повторении ценились прежде всего интеллектуальной элитой и особенно утешали тех, кто испытывал на себе давление истории. Крестьянские массы, как в античное, так и в наше время, меньше интересовались циклическими и астральными формулами, они находили поддержку и утешение в понятиях, которые они «переживали» не столько в космически-звездном, сколько в мифически-историче-

---

[8] Sorokin. Op. cit., p. 379 sq.
[9] Ibid., p. 383, n. 80.

ском плане (преобразуя, например, исторические личности в образцовых героев, а исторические события — в мифологические категории и т. д.).

ТРУДНОСТИ ИСТОРИЦИЗМА

Возрождение циклических теорий в современной мысли очень многозначительно [10]. Не наше дело давать им оценку, заметим только, что оформление архаического мифа средствами современной терминологии выдает по меньшей мере желание найти трансисторический смысл и оправдание исторических событий. Таким образом, мы вновь возвращаемся к догегелевской позиции, поскольку, по всей видимости, вновь объектом обсуждения становится приемлемость «историцистских» решений — от Гегеля и Маркса до экзистенциализма. Действительно, со времен Гегеля все усилия направлены на то, чтобы спасти и наделить ценностью *историческое* событие как таковое, событие *в себе* и *для себя*. Однако у самого Гегеля сохранялось что-то от иудео-христианского понимания истории: для него историческое событие было проявлением Мирового духа. Можно даже усмотреть некий параллелизм между философией истории Гегеля и философией истории у древнееврейских пророков: и для них и для него событие необратимо и действительно в себе лишь постольку, поскольку оно является новым проявлением воли бога. Напомним, что эта позиция была подлинно «революционной» с точки зрения традиционных обществ, руководствовавшихся вечным повторением архетипов. По Гегелю, судьба народа сохраняла еще трансисторическое значение, поскольку любая исто́рия открывает новое и еще более совершенное проявление Мирового духа. Но Маркс лишил историю всякого трансцендентного значения, она становится всего лишь выражением (эпифанией) [6)] классовой борьбы. В какой мере такая теория способна оправдать исторические страдания? Достаточно лишь обратиться к страстному сопротивлению Белинского или Достоевского, задававшихся

---

[10] См.: Rey A. Le Retour éternel et la philosophie de la phisique. Paris, 1927; Sorokin P. Contemporary Sociological Theories. New York, 1928, p. 728—741; Toynbee A. Study of History, vol. III. Oxford, 1934; Huntington E. Mainsprings of Civilization. New York, 1945, особенно p. 453 sq.; Antoine Jean-Claude. L'Eternel Retour de l'Histoire deviendra-t-il objet de science?—"Critique", № 27, Aug. 1948, p. 723 sq.

вопросом: как, с точки зрения Гегеля или Маркса, можно искупить все драмы угнетения, массовые бедствия, ссылки, унижения и бойни, которыми полна всеобщая история?

Марксизм, однако, сохраняет за историей ее *смысл*. События для него не простая последовательность произвольных случайностей, в них обнаруживается связная структура, и, самое главное, они ведут к определенной цели — к окончательному устранению «ужаса истории», к «спасению»...

«Ужас истории» становится все труднее переносить, стоя на точке зрения различных историцистских философий. Дело в том, что в их толковании любое историческое событие находит свой смысл целиком и исключительно в самом своем осуществлении. Не видим необходимости напоминать о теоретических трудностях историцизма, которые беспокоили уже Риккерта, Трёльча и Зиммеля [7] и с которыми лишь отчасти справились недавно Кроче, К. Манхейм и Ортега-и-Гассет [8]. Не видим необходимости обсуждать на этих страницах философскую обоснованность историцизма как такового, а также и возможность обоснования «философии истории», которая бы решительно преодолела релятивизм. Для нас важен лишь один вопрос: как можно вынести «ужас истории», стоя на точке зрения историцизма? Оправдывая историческое событие тем простым фактом, что оно *так произошло*, нелегко будет освободить человечество от ужаса, который это событие внушает. Уточним, что речь идет не о проблеме зла, которая — под каким углом зрения ее ни рассматривай — остается проблемой философской и религиозной, речь идет о проблеме истории как таковой, о «зле», связанном не с природой человека, а с его деятельностью. Хотелось бы, например, знать, как можно выносить и оправдывать мучения и исчезновение стольких народов, страдающих и исчезающих по одной простой причине — что они оказались на пути истории, что они являются соседями империй, переживающих процесс постоянной экспансии, и т. д. Как, например, оправдать тот факт, что Юго-Восточной Европе пришлось много столетий страдать — и потому отказаться от каких бы то ни было претензий на высшее историческое существование, на духовное творчество (на мировом уровне) — только потому, что она *оказалась* на пути нашествий азиатских народов, а затем — по соседству с Оттоманской империей? А в наши дни, когда никому

не дано избежать давления истории, как мог бы человек переносить катастрофы и «ужасы истории» — от депортаций и массовых убийств до атомной бомбардировки, — если бы за ними невозможно было почувствовать никакого знака, никакого трансисторического замысла, если все они являются не чем иным, как слепой игрой [9] экономических, социальных или политических сил или, еще хуже, следствием «свобод», которыми меньшинство владеет и своекорыстно пользуется прямо на глазах у истории?

Нам известно, как в прошлом человечеству удавалось вытерпеть страдания, о которых мы только что говорили: они рассматривались как божья кара, как признак заката «века» и т. п. И с ними можно было примириться именно потому, что они имели метаисторический смысл, потому что для большей части человечества, сохранявшей еще традиционную точку зрения, история не имела и *не могла иметь* собственной ценности. Каждый герой повторял архетипическое действие, каждая война возобновляла борьбу между добром и злом, каждая новая социальная несправедливость отождествлялась со страданиями Спасителя (или, в дохристианском мире, со страстями божественного Посланца или бога растительности и т. д.), каждая новая бойня повторяла славную смерть мучеников, и т. д. Нет необходимости решать, были ли подобные соображения ребяческими или нет и всегда ли такой *отказ* от истории оказывался действенным. Для нас имеет значение одно: благодаря такому подходу десятки миллионов людей могли в течение столетий терпеть могучее давление истории, не впадая в отчаяние, не кончая самоубийством и не приходя в то состояние духовной иссушенности, которое неразрывно связано с релятивистским или нигилистическим видением истории.

Впрочем, как мы уже отмечали, очень большая часть населения Европы, не говоря уже о других континентах, еще и сегодня живет в этой традиционной антиисторицистской перспективе. Так что эта проблема встает прежде всего перед «элитой», поскольку лишь она одна вынуждена осознавать со все большей определенностью свое историческое положение. Правда, значительная часть этой элиты продолжает удовлетворяться христианством и эсхатологической философией. Можно сказать, что в определенной мере и марксизм — особенно в своих популярных формах — представляет для некоторых защиту от «ужаса истории». И только историцистская позиция во всех её ва-

риантах и оттенках — от «судьбы» Ницше до «темпоральности» Хайдеггера — остается безоружной [11]. Совершенно не случайно отчаяние, *amor fati* [10] (любовь к року), и пессимизм возводятся этой философией в ранг героических добродетелей и инструментов познания.

Однако эта позиция, будучи самой современной и в каком-то смысле почти неизбежной для всех мыслителей, определяющих человека как «существо историческое», все же не стала господствующей в современной мысли. Выше мы отметили различные направления, склонные в последнее время к переоценке мифа о циклической периодичности и даже мифа о вечном возвращении. Эти направления пренебрегают не только историцизмом, но и *историей* как таковой. Нам кажется, что есть основание видеть в них не только сопротивление истории, но и бунт против исторического *времени*, попытку вернуть это историческое время, насыщенное человеческим опытом, в космическое время, циклическое и бесконечное. Стоит, во всяком случае, отметить, что творчество двух наиболее значительных писателей нашего времени — Т. С. Элиота и Дж. Джойса — насквозь проникнуто ностальгией по мифу о вечном повторении [11] и в конечном счете об *отмене времени*. Можно также предвидеть, что с нарастанием «ужаса истории» и чем ненадежнее будет становиться *существование* в силу *истории*, тем больше сдаст свои позиции историцизм. И в тот момент, когда история могла бы — чего до сих пор не удавалось сделать ни космосу, ни человеку, ни случаю — уничтожить целиком весь род человеческий, не исключено, что мы присутствовали бы при отчаянной попытке запретить «*события истории*», вновь замкнув человеческие общества искусственным (поскольку — навязанным) горизонтом архетипов и их повторений. Иными

---

[11] Позволим себе подчеркнуть, что «историцизм» создавался и исповедовался прежде всего мыслителями, принадлежавшими к нациям, для которых история никогда не была *непрерывным ужасом*. Возможно, эти мыслители приняли бы другую точку зрения, если бы принадлежали к нациям, отмеченным «фатальностью истории». Во всяком случае, интересно было бы знать, с легким ли сердцем приняли бы теорию о том, что все происходящее «хорошо» именно потому, что оно произошло (см., например, Кроче), мыслители балтийских, балканских или колониальных стран. Что касается «оправдания» исторических событий у Кроче, то мы отсылаем читателя к великолепному опровержению Адриано Тильгера ("Critica dello Storicismo"), к сожалению, оставшемуся почти неизвестным.

словами, вполне допустимо представить себе не столь отдаленную эпоху, когда человечеству ради обеспечения своего выживания придется перестать «*делать историю*» дальше (в том смысле, в каком оно начало ее делать со времени создания первых империй), довольствоваться повторением предписанных архетипами действий и пытаться *забыть* — как бессмысленное и опасное — любое спонтанное действие, рискующее иметь «исторические» последствия. Было бы даже интересно сравнить антиисторическое решение будущих обществ с райскими и эсхатологическими мифами о золотом веке начала или конца мира. Но, оставляя за собой право продолжить эти умозаключения в другом месте, вернемся сейчас к нашей проблеме: положение исторического человека по сравнению с человеком архаическим — и попытаемся понять возражения, которые противопоставляются этому последнему с историцистской точки зрения.

СВОБОДА И ИСТОРИЯ

Есть основания связать отказ от концепций исторической периодичности, а следовательно, в конечном счете, от архаических концепций архетипов и повторения с сопротивлением современного человека природе, со стремлением «исторического человека» утвердить свою автономность. Как с благородным самодовольством отмечал Гегель, в природе никогда не происходит ничего нового. Существенное различие между человеком архаических цивилизаций и современным «историческим» человеком состоит в той все возрастающей ценности, какую этот последний придает историческим событиям, иначе говоря, тем «новинкам», в которых традиционный человек видел либо лишенные смысла случайности, либо нарушение норм (а следовательно, «проступки», «грехи» и т. д.), которые в этом качестве должны были периодически «изгоняться». Человек, выходящий на исторический уровень, имеет право видеть в традиционной концепции архетипов и повторения ошибочную реинтеграцию истории («свободы» и «новизны») в природу (в которой все повторяется). Ибо, как может заметить современный человек, сами архетипы составляют некую «историю» в той мере, в какой они состоят из жестов, действий и предписаний, которые, хотя и считается, что были явлены *во время оно*, все же были *явлены*, то есть рождены *во времени*, «явились» в том

же смысле, как и любое другое историческое событие. В первобытных мифах очень часто говорится о рождении, деятельности и исчезновения бога или героя, [«цивилизаторские»] действия которого с тех пор повторяются до бесконечности. А это означает, что архаический человек тоже знаком с *историей*, хотя эта история и была изначальной и располагалась в *мифическом времени*. Отказ архаического человека от истории, его отказ занять место в конкретном, историческом времени выдает, таким образом, преждевременное утомление, боязнь движения и спонтанности; короче говоря, поставленный перед выбором — принять условия исторического существования со свойственным ему риском, с одной стороны, или вернуться к природному способу существования, с другой стороны, — он выбрал бы это возвращение. Современный человек имел бы даже право видеть в столь полной приверженности архаического человека архетипам и повторению не только зачарованность первобытного существа своими первыми *свободными действиями*, спонтанными и творческими, и *поклонение* им, повторяемое до бесконечности, но также и чувство виновности человека, только что оторвавшегося от рая животности, чувство, побуждающее его вновь включить в механизм вечного повторения те несколько изначальных, спонтанных и творческих действий, которыми было отмечено возникновение свободы. Продолжая такой критический анализ, современный человек мог бы даже обнаружить в этом страхе, в этих колебаниях, в этом изнеможении перед любым действием (=перед необходимостью совершить какое-либо действие), не имеющим архетипа, тенденцию природы к равновесию и покою; и он обнаружил бы эту тенденцию в том спаде, который неизбежно следует за любым бурным порывом Жизни и который иные способны даже найти в стремлении разума объединить Реальное бытие знанием. В конечном счете современный человек, который принимает историю или делает вид, что принимает ее, мог бы поставить в упрек архаическому человеку, пленнику мифического уровня архетипов и повторения, его *творческое* бессилие или — что сводится к тому же — его неспособность принять риск, связанный с любым творческим актом. С современной точки зрения человек может быть *творцом* лишь в той мере, в какой он *историчен*; иными словами, ему запрещено любое творчество, кроме того, которое берет начало в своей собственной *свободе*, а сле-

довательно, ему отказано во всем, кроме *свободы творить историю, творя самого себя.*

На эту критику современного человека человек традиционных цивилизаций мог бы ответить антикритикой, которая была бы одновременно и апологией архаического типа существования. Он заметил бы, что все более спорным становится вопрос о том, может ли современный человек делать историю. Напротив, чем более он становится современным [12], незащищенным от ужаса истории, тем меньше у *него* шансов делать историю. Ибо эта история или делается сама по себе (благодаря зернам, зароненным действиями, имевшими место в прошлом, несколько веков или даже тысячелетий назад: вспомним о последствиях открытия земледелия, металлургии, промышленной революции XVIII века и т. д.), или позволяет делать себя все более ограниченному кругу людей, которые не только препятствуют массе своих современников прямо или косвенно вмешиваться в историю, которую они делают (или которую *он* делает), но к тому же располагают средствами заставить каждого отдельного человека переносить последствия этой истории, то есть жить непосредственно и беспрерывно в страхе перед историей. Свобода делать историю, которой хвалится современный человек, иллюзорна почти для всего человеческого рода. Ему остается в лучшем случае свобода выбирать между двумя возможностями: 1) воспротивиться истории, которую делает ничтожное меньшинство (и в этом случае он имеет свободу выбирать между ссылкой или самоубийством); 2) укрыться в недочеловеческом существовании или в бегстве. Свобода, которую подразумевает «историческое» существование, могла быть возможна — и то в определенных пределах — в начале современной эпохи, но она становится все более недоступной по мере того, как эта эпоха становится все более «исторической», мы хотим сказать — все более чуждой любым трансисторическим моделям.

Итак, для традиционного человека современный человек не представляет ни тип *свободного* существа, ни тип *творца* истории. Напротив, человек архаических цивилизаций может гордиться своим способом существования, который

[12] Уместно уточнить, что в данном контексте «современный человек» — это тот, кто хочет быть исключительно историческим, то есть прежде всего «человек» историцизма, марксизма и экзистенциализма. Излишне добавлять, что не все наши современники узнают себя в этом человеке.

позволяет ему быть свободным и творить. Он свободен не быть тем, чем он был, свободен отменить свою собственную «историю» с помощью периодической отмены времени и коллективного возрождения. Человек, желающий видеть себя причастным истории, никак не мог бы претендовать на такую свободу по отношению к своей собственной «истории» (для современного человека не только необратимой, но еще и являющейся составной частью человеческого существования). Мы знаем, что архаические и традиционные общества допускали свободу ежегодно начинать новое существование — «чистое», с новыми, нетронутыми возможностями. И речь не о том, чтобы увидеть тут имитацию природы, которая тоже периодически возрождается, «возобновляясь» каждую весну, обретая каждой весной все свои нетронутые силы. На самом-то деле в то время, как природа повторяет себя и каждая новая весна остается той же вечной весной, повтором творения, «чистота» архаического человека после периодической отмены времени и обретения заново своих нетронутых возможностей обеспечивает ему на пороге каждой «новой жизни» существование, длящееся в вечности, а с ним — окончательную *hic et nunc* (здесь и сейчас) отмену мирского времени. Нетронутые «возможности» природы каждой весной и «возможности» архаического человека в преддверии каждого нового года не однородны. Природа обретает вновь лишь саму себя, тогда как архаический человек обретает возможность окончательно победить время и жить в вечности. И поскольку ему не удается это сделать, поскольку он «грешит», то есть впадает в «историческое» существование, *во время*, — он каждый год упускает эту возможность. Но по крайней мере сохраняет *свободу* аннулировать свои ошибки, стереть воспоминание о своем «впадении в историю» и попытаться окончательно выйти из времени [13].

С другой стороны, архаический человек, конечно, вправе считать себя в большей мере *творцом*, чем современный человек, который объявляет лишь себя творцом истории. И действительно, каждый год он участвует в повторении космогонии, особо созидательного акта. Можно даже добавить, что в течение какого-то времени человек был «творцом» в плане космическом, имитируя эту периодическую космогонию (повторяемую им, впрочем, и во

[13] См.: Eliade M. Traité d'Histoire des Religions, p. 340 sq.

всех других аспектах жизни; см. с. 87 и др.) и участвуя в ней [14]. Следует также упомянуть о «креационистских» импликациях восточных философий и приемов, в частности индийских, которые также возвращаются на этот традиционный уровень. Восток единодушно отвергает идею онтологической непреодолимости сущего, хотя и он исходит из своего рода «экзистенциализма» (а именно констатации «страдания» как ситуации, типической для любого космического состояния). Но только Восток не принимает судьбу человеческого существа за нечто окончательное и непреодолимое. Восток пытается прежде всего аннулировать или преодолеть рамки человеческого существования [15]. В связи с этим можно говорить не только о свободе (в позитивном смысле) или об освобождении (в негативном смысле), но о подлинном *творчестве*, ибо речь идет о том, чтобы *создать нового человека*, причем создать его как сверхчеловека, человека-бога, такого, какого никогда не представлял себе возможным создать человек исторический.

ОТЧАЯНИЕ ИЛИ ВЕРА

Как бы то ни было, этот диалог между архаическим человеком и человеком современным нашей проблемы не решает. Действительно, кто бы из них ни был прав в вопросе о свободе и творческих возможностях исторического человека, верно то, что ни одна из историцистских философий не в состоянии защитить от страха перед историей. Можно было бы еще вообразить себе последнюю попытку: чтобы спасти историю и обосновать онтологию истории, следует рассматривать события как ряд «ситуаций», благодаря которым человеческий разум познает такие уровни реальности, которые иначе остались бы для него недостижимыми. Эта попытка оправдания истории не лишена интереса [16], и мы позволим себе еще вернуться

[14] Не говоря уже о вполне реальных возможностях «магического творчества» в традиционных обществах.

[15] См.: Eliade M. Techniques du Yoga.

[16] Лишь с помощью аргументации такого типа можно обосновать социологию познания, не приводящую к релятивизму и скептицизму. Экономические, социальные, национальные, культурные и все прочие «влияния» на «идеологии» (в том смысле, какой придает этому термину Карл Манхейм) не могли бы лишить ее объективной ценности, как и лихорадка или опьянение, вызвавшие у поэта новый творческий порыв, не умаляют достоинств его произве-

к этой теме. Но и сейчас уже можно видеть, что подобная позиция способна защитить человека от страха перед историей лишь постольку, поскольку она постулирует по крайней мере существование Мирового духа. Что за утешение будет нам в том, чтобы узнать, что страдания миллионов людей позволили выявить некую предельную для человеческого существования ситуацию, если за этой предельной ситуацией — ничто? Подчеркнем еще раз: вопрос не в том, чтобы судить здесь об обоснованности историцистской философии, а в том, чтобы установить, в какой мере подобная философия может «заговорить» страх перед историей. Если для извинения исторических трагедий им достаточно считаться тем средством, которое позволило человеку познать предел человеческой стойкости, подобному извинению никоим образом не удастся прогнать отчаяние.

В сущности, безнаказанно перешагнуть уровень архетипов и повторения можно лишь приняв философию свободы, которая не исключает бога. Впрочем, именно это как раз и подтвердилось, когда уровень архетипов и повторения был впервые превзойден иудео-христианством, которое ввело в религиозный опыт новую категорию — *веру*. Не следует забывать, что, если вера Авраама определяется тем, что для бога все возможно, христианская вера провозглашает, что все возможно также и для человека. «Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: «поднимись и ввергнись в море», и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что́ ни скажет. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам» (Марк, XI, 22—24) [17]. В этом контексте, как, впрочем, и во многих других, вера обозначает полное освобождение от каких бы то ни было природных «законов», а следовательно, наивысшую свободу, какую только может вообразить человек: свободу влиять

дения. Все эти социальные, экономические и т. п. «влияния» представляли бы *возможности* наблюдать духовный мир под новым углом зрения. Но само собой разумеется, что социология познания (изучение социологической обусловленности идеологий) сумела бы избежать релятивизма, лишь утверждая автономность духа — чего, если мы правильно поняли, Карл Манхейм утверждать не решился.

[17] Поостережемся самонадеянно отмахиваться от подобных утверждений потому только, что они предполагают возможность чуда. Если чудеса и происходили столь редко со времени возникновения христианства, то это вина не христианства, а христиан.

на сам онтологический статус Вселенной. Следовательно, она есть в высшей степени *созидательная* свобода. Иначе говоря, она представляет собой новую формулу соучастия человека в творении, первую, но также и единственную с того времени, как был превзойден традиционный уровень архетипов и повторения. Только такая свобода (не говоря о ее сотериологическом и, следовательно, религиозном — в прямом смысле слова — значении) способна защитить современного человека от ужаса истории, а именно свобода, которая берет начало и находит свою гарантию и поддержку в боге. Любая другая современная свобода — какое бы удовлетворение она ни могла доставить тому, кто ею обладает, — не в состоянии оправдать историю, а это для всякого человека, искреннего перед самим собой, равноценно страху перед историей.

К тому же можно сказать, что христианство — это «религия» человека *современного* и *исторического*, человека, открывшего одновременно и личную *свободу*, и *длящееся время* (взамен циклического времени). Интересно также отметить, что существование бога представлялось гораздо более необходимым для современного человека, для которого история существует как таковая, как история, а не как повторение, чем для человека архаических и традиционных культур, который для защиты от страха перед историей имел в своем распоряжении все мифы, обряды и правила поведения, упомянутые в данном очерке. К тому же, хотя идея бога и те формы религиозного опыта, которые она предполагает, существовали с очень давних времен, они могли порою заменяться другими религиозными формами (тотемизм, культ предков, великие богини плодородия и т. д.), с большей готовностью отвечавшими на религиозные запросы «первобытного» человечества. Оказалось, что страх перед историей, появившийся на уровне архетипов и повторения, можно было вытерпеть. Со времени «изобретения» веры в иудео-христианском смысле слова (для бога все возможно) человек, ушедший от уровня архетипов и повторений, отныне может защищаться от этого ужаса лишь с помощью идеи бога. Действительно, только допуская существование бога, он, с одной стороны, достигает *свободы* (которая ему дает автономность в мире, управляемом законами, или, иначе говоря, «открывает» ему способ быть новым и единственным во Вселенной), а с другой стороны — *уверенности*, что исторические трагедии имеют трансисторическое зна-

чение, даже если это значение не всегда ему ясно в его теперешнем человеческом существовании. Любое другое положение современного человека в конечном счете ведет к отчаянию. Отчаянию, вызванному не фактом его существования как человека, а его присутствием в историческом мире, в котором подавляющее большинство человеческих существ живет, терзаемое постоянным ужасом, пусть и не всегда осознаваемым.

С этой точки зрения христианство, бесспорно, оказывается религией «падшего человека», поскольку современный человек бесповоротно включен в *историю* и в *прогресс*, а история и прогресс оба представляют собой падение, влекущее за собой окончательную утрату рая архетипов и повторения.

ШАМАНИЗМ И КОСМОЛОГИЯ *

ТРИ КОСМИЧЕСКИЕ ЗОНЫ И МИРОВОЙ СТОЛП

Техника шаманизма состоит преимущественно в переходе из одной космической области в другую: с Земли на Небо или с Земли в Преисподнюю. Шаману известна тайна прорыва уровней. Это сообщение между космическими сферами стало возможно благодаря самой структуре Мира. Дело в том, что Мир, как мы это сейчас увидим, понимается в общих чертах как состоящий из трех этажей — Неба, Земли, Преисподней, — соединенных между собой центральной осью. Символика, с помощью которой выражается единство и связь между тремя космическими зонами, достаточно сложна и не всегда свободна от противоречий: у нее была своя «история», с течением времени она неоднократно изменялась и «засорялась» влияниями других, более поздних космологических символик. Но основная схема остается такой же ясной даже после многочисленных испытанных ею влияний: существуют три большие космические области, которые можно последовательно пройти, так как они соединены центральной осью. Эта ось проходит, разумеется, через некое «отверстие», через «дыру»: именно через эту дыру боги спускаются на землю, а мертвые — в подземный мир; через нее же дух пришедшего в экстаз шамана может воспарять или спускаться во время его небесных или инфернальных путешествий.

Но прежде, чем привести некоторые примеры этой космической топографии, сделаем одно предварительное замечание: символика «центра» не обязательно связана с космологической идеей. В начале есть «центр», возможное место прорыва уровней, любое сакральное пространство,

* Тексты на с. 145—198 взяты из книги: Eliade M. Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.

то есть любое пространство, в котором происходит иерофания и проявляются реальности (или силы, образы и т. д.), не принадлежащие к нашему миру, идущие из другого места — в первую очередь с Неба. К идее «центра» пришли потому, что уже имелся опыт сакрального пространства, насыщенного трансчеловеческим присутствием: именно в этой точке проявляется нечто вышнее (или преисподнее). Позднее возникло представление, что явление сакрального само по себе предполагает прорыв уровней [1].

Тюркоязычные татары, так же как и целый ряд других народов, представляют себе небо в виде шатра; Млечный Путь — это «шов», звезды — «дырочки» для света [2]. Якуты считают, что звезды — это «окна мира», они суть отверстия, устроенные для проветривания различных сфер Неба (обычно их насчитывается девять, но иногда и двенадцать, пять или семь) [3]. Время от времени боги открывают шатер, чтобы взглянуть на землю, это метеоры [4]. Небо представляется также в виде покрышки; случается, что она не плотно прилегает к краям Земли, и тогда через щель проникают сильные ветры. Через это же узкое пространство герои и другие избранные существа могут проскользнуть, чтобы попасть на Небо [5].

Посреди Неба сияет Полярная звезда, которая удерживает небесный шатер, подобно шесту. Самоеды (ненцы)

---

[1] По всем вопросам сакрального пространства и «центра» см.: Eliade M. Traité d'Histoire des Religions. Paris, 1949, p. 351 sq.; idem. Symbolisme du Centre. — "Eranos Jahrbuch", 1950.

[2] Harva Uno. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.—FF Communications, № 125, Helsinki, 1938, p. 178 sq., 189 sq.

[3] Schierosżewski. Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes. — "Revue de l'Histoire des Religions", vol. 46, 1902, p. 215.

[4] Harva. Op. cit., p. 34 sq. О подобных же идеях у евреев (Исаия, гл. 40) и т. д. см.: Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. München, 1910, vol. II, S. 601, 619.

[5] Уно Холмберг (Holmberg Uno. Der Baum des Lebens (Annales Academie Scientiarum Fennicae). Helsinki, 1923, p. 11; idem. Relig. Vorstell., p. 35; Ehrenreich P. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (Mythologische Bibliotek, IV, I. Leipzig, 1910), S. 205) отмечает, что эта мифологически-религиозная идея доминирует во всем северном полушарии. Это еще одно проявление очень распространенной символики проникновения на Небо через «узкую дверь»: щель между двумя космическими уровнями расширяется лишь на мгновение, и герой (или посвященный, шаман и т. д.) должен воспользоваться этим парадоксальным мгновением, чтобы проникнуть «на ту сторону».

называют ее «Небесный Гвоздь», а чукчи, коряки — «Гвоздь-Звезда». Тот же образ и та же терминология у саами, финнов, эстонцев. Тюркоязычные алтайцы представляют себе Полярную звезду в виде Столпа: у монголов, калмыков, бурят это «Золотой Столп», у киргизов, башкир, сибирских татар — «Железный Столп», у телеутов — «Солнечный Столп» и т. д.[6]

Дополнительный мифический образ — образ звезд, невидимо привязанных к Полярной звезде. Буряты представляют себе звезды в виде табуна лошадей, а Полярную звезду («Мировой Столп») как колышек, к которому они привязаны[7].

Как и следовало ожидать, эта космология нашла полное отражение в микромире людей. Ось Мира изображалась самым конкретным образом — либо столбами, подпирающими жилище, либо отдельными сваями, которые назывались «Мировыми Столпами». У эскимосов, например, Небесный Столп во всем совпадает со столбом, который устанавливается в центре их жилищ[8]. У горных алтайцев, бурят и тувинцев (сойотов) опорный шест шатра ассоциируется с Небесным Столпом. У тувинцев он выступает над верхушкой юрты и его верхний конец украшается голубыми, белыми и желтыми лоскутами, представляющими цвета разных областей неба. Шест этот — священный, его считают почти божеством. У его основания находится небольшой каменный жертвенник, на который возлагаются приношения[9].

---

[6] См.: Holmberg-Harva. Der Baum des Lebens, p. 12 sq.; Relig. Vorstell., p. 38 sq. Рудольф Фулдский *irminsûl* саксонцев называет: «мировой столп, как бы поддерживающий все» (*universalis columna, quasi sustinens omnia*). Скандинавские саами заимствовали это понятие у древних германцев; они называют Полярную звезду «Небесным Столпом» или «Мировым Столпом». *Irminsûl* сравнивали с колоннами Юпитера. Аналогичные представления еще бытуют в фольклоре юго-восточной Европы; ср. например, *Coloana Ceriului* (Небесная Колонна) у румын (см.: Rosetti Al. Colindele Românilor. Bucarest, 1920, p. 70 sq.)

[7] Это понятие является общим для финно-угорских и тюрко-монгольских народов; см.: Holmberg-Harva. Op. cit., p. 23 sq.; Relig. Vorstell., p. 40 sq. См. также: Job, 38, 31; индийск. skambha (Атхарваведа, X, 7, 35 и т. д.)

[8] Thalbitzer. Cultic Games and Festivals in Greenland (XXI Congrès des Américanistes. Göteborg, 1924, p. 236—255), p. 239 sq.

[9] Harva. Relig. Vorstell., p. 46. Лоскуты различных цветов, используемые в шаманских церемониях или в жертвоприношениях и всегда обозначающие символическое пересечение небесных областей.

Центральный столб — характерная деталь жилища первобытных народов («Пракультура» школы Гребнера — Шмидта [1]) арктической и северо-американской зон; он встречается у ненцев и айнов, у племен северной и центральной Калифорнии майдус (Maidus), восточных помо (Pomo), патуин (Patwin) и у алгонкинов (Algonkins). У его подножия совершаются жертвоприношения и молитвы, потому что именно он открывает дорогу к Верховному Существу — небожителю [10]. Та же микрокосмическая символика сохранилась и у пастухов-скотоводов Центральной Азии, но, поскольку форма жилища изменилась (от «дома» с конической крышей и центральным столбом — к юрте), мифически-религиозная функция столба перешла к верхнему отверстию, через которое выходит дым. У хантов это отверстие соответствует подобному отверстию в «Небесном Доме», у чукчей оно уподобляется «дыре», которую представляет в небесном своде Полярная звезда. Ханты говорят также о «золотых трубах Небесного Дома» или «семи трубах Небесного Бога» [11]. Алтайцы тоже верят, что через эти «трубы» шаман попадает из одной космической зоны в другую. И юрта, предназначаемая для «вознесения» алтайского шамана, уподобляется небесному своду и, подобно ему, имеет отверстие для дыма. Чукчи убеждены, что все три мира соединяются между собой подобными отверстиями и именно через них шаман и мифические герои сообщаются с Небом [12]. У алтайцев — так

---

[10] См. материалы, собранные в: Schmidt W. Ursprung der Gottesidee, vol. VI. Münster, 1935, S. 67 sq. и примечания того же автора: Der heilige Mittelpfahl des Hauses.—"Anthropos"., 1940—1941, vol. 35—36, p. 966.

[11] См. например: Karjalainen K. F. Die Religion der Jurga-Völker, vol. II. — FFC, N 63. Helsinki, 1927, p. 48 sq. Напомним, что вход в подземный мир находится точно над «Центром Мира» (см.: Harva. Der Baum des Lebens, p. .30—31 и рис. 13 — якутский диск с отверстием в центре). Та же символика встречается на Древнем Востоке, в Индии, в греко-римском мире и т. д., см.: Eliade M. Cosmologie si alchimie babiloniana. Bukarest, 1937, p. 35 sq.; Coomaraswamy A. K. Svayamâtrnnâ: Janua Coeli. — "Zalmoxis", II, 1939, p. 3—51.

[12] Bogoraz W. G. The Chukchee Mythology (The Jesup North Pacific Expedition, vol. VIII, I, p. 3—197. Leiden—New York, 1913), p. 331; Jochelson W. I. The Koryak (The Jesup North Pacific Expedition, vol. VI, part. I—II: Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. X. Leiden—New York, 1905—1908), p. 301. Та же идея встречается у индейцев-черноногих. См.: Alexander H. B. North American Mythology, p. 95 sq. См также сравни-

же как и у чукчей — дорога на Небо идет через Полярную звезду [13]. Бурятские удеши-бурханы (*udeshi-burkhan*) открывают дорогу шаману подобно тому, как открываются двери.

Эта символика, конечно, не ограничивается арктическим и северо-азиатским регионами. Сакральный столб, стоящий посреди жилища, встречается также и у кочевников-хамитов галла и хадийя, у хамитоидов нанди и у кхаси [14]. Везде к подножию этого столба приносятся жертвенные приношения: иногда это молочные возлияния Небесному Богу, а в некоторых случаях приносятся даже кровавые жертвы (например, у галла) [15]. Мировой Столп иногда представляется отдельно от жилища: у древних германцев (*irminsûl*, изображение которого Карл Великий уничтожил в 772 году), у саами, у финно-угорских народностей. Ханты называют эти ритуальные столбы «могучими стволами Центра Города»; хантам они известны под названием «Человек — Железный Столб», упоминаются в молениях как «Человек» и «Отец», им приносят кровавые жертвы [16].

тельную таблицу — Северная Америка — Северная Азия — у: Jochelson. Op. cit., p. 371.

[13] Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, с. 9.

[14] Schmidt W. Der heilige Mittelpfahl, S., 967, цит. в: "Der Ursprung der Gottesidee", vol. VII, S. 53, 85, 165, 449, 590.

[15] Проблема эмпирического «происхождения» подобных концепций (например, структура Космоса, трактуемая на основе некоторых материальных деталей жилища, которые, в свою очередь, объясняются необходимостью адаптации к среде и т. п.) поставлена некорректно, а следовательно, — бесплодна. Потому что для «первобытных» людей вообще нет четкой разницы между «естественным» и «сверхъестественным», между эмпирическим объектом и символом. Объект становится «самим собой» (то есть носителем ценности) в той мере, в какой он участвует в «символе»; действие приобретает значение постольку, поскольку повторяет архетип и т. д. Во всяком случае, эта проблема «происхождения» ценностей относится скорее к философии, чем к истории. Ибо, — ограничусь одним примером, — не очень ясно, каким образом объяснить тот факт, что первые законы геометрии своим открытием были обязаны эмпирическим потребностям в ирригации дельты Нила, может иметь какое бы то ни было значение для подтверждения или опровержения этих законов.

[16] К. Ф. Карьялайнен (Karjalainen. Op. cit., p. 42) ошибочно считает, что к этим столбам привязывали приносимые жертвы. В действительности, как это показал Холмберг-Харва, этот столб называется «На семь частей разделенный Человек-Отец», подобно тому, как Sänke, небесный бог, называется «На семь частей разделенный Большой Человек, Sänke, мой Отец, мой Человек-Отец,

Символика Мирового Столпа знакома также и более развитым культурам: Египта, Индии(например, Ригведа, X, 89, 4, и т. д.), Китая, Греции, Двуречья. У вавилонян, например, связь между Небом и Землей, связь, символизируемая Мировой Горой или ее подобиями: *зиккуратами*[2], храмами, царскими городами, дворцами, — иногда представлялась в виде Небесной Колонны. Мы сейчас увидим, что та же самая идея нашла свое выражение и в других образах: Дерево, Мост. Лестница и т. д. Весь этот комплекс является частью того, что мы назвали символикой «центра», которая кажется довольно архаической, так как встречается в самых «первобытных» культурах.

Нам хотелось бы тут же подчеркнуть следующее: хотя собственно шаманский опыт и мог быть возведен до уровня мистического опыта благодаря космологической концепции трех сообщающихся зон, эта космологическая концепция не является принадлежностью идеологии исключительно сибирского и центрального-азиатского шаманизма, как. впрочем, и любого другого шаманизма. Это повсеместно распространенная идея, которая связывается с верой в возможность непосредственного сообщения с Небом. В плане макрокосмическом это сообщение изображается в виде Оси (Дерева, Горы, Столпа и т. д.), в плане микрокосмическом оно обозначается центральным столбом жилища или верхним отверстием шатра; это значит, что *всякое человеческое жилище проецируется в*

смотрящий в три стороны и т. д.» (Holmberg. Finno-Ougric and Siberian Mythology. Boston, 1927, p. 338). Этот столб был иногда отмечен семью зарубками: салымские ханты, принося кровавые жертвы, делают семь насечек на столбе (ibid., p. 339). Этот ритуальный столб соответствует «Священному столбу из чистого серебра, разделенному на семь частей» (из сказаний манси), к которым сыны Бога привязывают своих коней, когда навещают своего Отца (ibid., p. 339—340). Ненцы-юраки приносят кровавые жертвы деревянным идолам (sjaadai) с семью лицами и семью зарубками; эти идолы, согласно Лехтисало (Lehtisalo T. Entwurf einer Mythology der Yurak-Samojeden. Helsinki, 1927, p. 67, 102) связаны со «священными деревьями» (т. е. с выродившимся Мировым Древом о семи ветвях). Мы присутствуем здесь при процессе замещения, хорошо известном в истории религий, который также проявляется и в других религиях сибирских народов. Так, например, столб, первоначально служивший местом жертвоприношений небесному богу Нуму, становится у ненцев-юраков сакральным предметом, которому приносят кровавые жертвы (см.: Gahs A. Kopf-, Schädel-und Langknochenopfer bei Rentiervölkern (Festschrift W. Schmidt, Wien, 1928, S. 240). О космологическом значении числа 7 и его роли в шаманских ритуалах см. далее.

Центр Мира[17] или что любой жертвенник, шатер или дом делают возможным прорыв уровня, а следовательно, и восхождение на Небо.

В архаических культурах сообщение между Небом и Землей используется для жертвоприношений небесным богам, а не для того, чтобы предпринимать конкретное и индивидуальное восхождение, которое остается уделом шаманов. Только они умеют подниматься в небо через «центральное отверстие», только они преобразуют космотеологическую концепцию в *конкретный мистический опыт*. Это важный момент: он показывает ту разницу, которая существует, например, между религиозной жизнью североазиатского народа и религиозным опытом его шаманов — этот последний есть *опыт индивидуальный и экстатический*. Иными словами, то, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов (и других героев и т. д.) становится мистическим маршрутом. Первым Центр Мира позволяет направлять к небесным богам свои просьбы и приношения, тогда как вторым он дает возможность улететь в прямом смысле слова. *Реальное сообщение* между тремя космическими зонами возможно лишь для этих последних.

По этому поводу можно привести уже много раз упоминавшийся миф о райском веке, когда люди могли легко подниматься в небо и поддерживать близкие отношения с богами. Космологическая символика жилища и опыт шаманского вознесения подтверждают, хотя и в несколько ином аспекте, этот архаический миф. И вот каким образом: после прекращения столь *легкого сообщения*, существовавшего на заре времен между Небом и Землей, между людьми и богами, некоторые избранные существа (и в первую очередь шаманы) все еще могут и продолжают осуществлять — в индивидуальном порядке — связь с «вышними сферами»; шаманы могут также улетать и попадать на Небо через «центральное отверстие», тогда как остальным людям это отверстие служит лишь для передачи приношений. И в том и в другом случае избранным положением шаман обязан своей способности приходить в экстатическое состояние.

Нам пришлось несколько раз возвращаться к этому, по нашему мнению, главному моменту, чтобы подчеркнуть

---

[17] См.: Eliade M. Traité d'Histoire des Religions, p. 324 sq.; см. также: Le Mythe de l'Eternel Retour, p. 119 sq.

всеобщий характер идеологии, лежащей в основе шаманизма. Не сами шаманы — одни — создали космологию, мифологию и теологию своих племен; они лишь ввели их в свой внутренний мир, «опробовали» и использовали в качестве маршрута для своих экстатических путешествий.

МИРОВАЯ ГОРА

Другой мифический образ этого Центра Мира, который делает возможной связь между Землей и Небом, — это образ Мировой Горы. Горные алтайцы представляют себе Бай Ульгена* сидящим посреди Неба на Золотой горе. Хакасы называют ее «Железной Горой»; монголам, бурятам, калмыкам она известна как Сумур, Сумер или Сумеру, что явно свидетельствует об индийском влиянии (=Меру)[3]. Монголы и калмыки представляют ее себе как бы имеющей три или четыре яруса, у сибирских татар она состоит из семи ярусов; якутский шаман в своем мистическом путешествии тоже взбирается по семиярусной горе. Ее вершина находится у Полярной звезды — там, где «пуп Неба». Буряты утверждают, что Полярная звезда прикреплена к ее вершине[18].

Идея Мировой Горы=Центра Мира не обязательно имеет восточное происхождение, поскольку, как мы видели, символика «центра», видимо, предшествовала расцвету древневосточных цивилизаций[4]. Но древние традиции Центральной и Северной Азии, которым, несомненно, был известен образ Центра Мира и Оси Мира, изменялись под постоянным наплывом восточной религиозной мысли, шла ли она из Двуречья (распространяясь через Иран) или из Индии (через ламаизм). В индийской космологии Гора Меру поднимается в центре мира, а над нею сияет Полярная звезда[19]. Совсем как индийские боги, схватив эту Мировую Гору (=Ось Мира), волновали ею изначальный Океан, породив таким образом Вселенную, боги из калмыцкого мифа использовали Сумер как палку, чтобы расшевелить Океан, создав таким образом Солнце, Луну и

---

* У некоторых авторов — Мать Бай Ульген. — *Прим. перев.*

[18] Holmberg-Harva. Der Baum des Lebens, s. 41, 57; idem. Finno-Ugric and Siberian Mythology. — "Mythology of all Races", vol. IV. Boston, 1927, p. 341; idem. Relig. Vorstell., p. 58 sq.

[19] Kirfel W. Die Kosmographie der Inder. Bonn—Leipzig, 1920, S. *15.

звезды. И другой центральноазиатский миф свидетельствует о проникновении индийских элементов: бог Очирвани (=Индра) напал под видом орла Гарида (=Гаруда) на змея Лосуна в изначальном Океане, трижды обернул его вокруг горы Сумеру и в конце концов раздробил ему голову [20].

Нет смысла перечислять все мировые горы восточной и европейской мифологии: Хараберецаити (Haraberezaiti) * у иранцев, Химинбьёрг (Himinbjorg) у древних германцев и т. д. Согласно верованиям Двуречья, центральная гора соединяет Небо и Землю: это Гора Стран, которая связывает земли между собой [21]. Сами названия вавилонских священных башен и храмов свидетельствуют об их отождествлении с Мировой Горой: «Гора Дома», «Дом Горы всех земель», «Гора Бурь», «Связь Неба с Землей» и т. д.[22] Собственно говоря, *зиккурат* — это Мировая Гора, символический образ Космоса; его семь ярусов представляли собой семь небес, соответствующих семи планетам (как в Борсиппе) или были окрашены в цвета мира (как в Уре)[23]. Храм Боробудур, настоящий *imago mundi* (образ мира), был построен в форме горы [24]. Есть свидетельства об искусственных горах в Индии, встречаются они и у монголов, и в Юго-Восточной Азии [25]. Вполне правдоподобно, что влияние Двуречья достигло Индии и Индийского океана, хотя символика «центра» (Гора, Столп,

---

[20] Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии, IV. СПБ., 1883, с. 228. Harva. Relig. Vorstell., p. 62. На греческих монетах изображена змея, трижды обернутая вокруг омфалоса (ibid., p. 63).

* Ср.: «вершина Хара». ИВЛ, т. I, с. 268. — *Прим. перев.*

[21] Jeremias A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (2-e ed.). Berlin—Leipzig, 1929, S. 130; см.: Eliade M. Le Mythe de L'Eternel Retour, p. 31 sq. Иранские примеры см.: Christensen A. Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, vol. II. Uppsala—Leyden, 1934, p. 42.

[22] Dombart Th. Der Sakralturm, I: Ziqqurat. München, 1920, s. 34.

[23] Idem. Der babylonische Turm. Leipzig, 1930, S. 5; Eliade M. Cosmologie, p. 31 sq. О символике *зиккурата* см.: Parrot A. Ziqqurat et Tour de Babel. Paris, 1949.

[24] Mus P. Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, vol. I. Hanoï, 1935, p. 356.

[25] Foy W. Indishe Kultbauten als Symbole des Götterberges. Leipzig, 1914, S. 213—216; Harva. Relig. Vorstell., p. 68; Heine-Gelden von. Weltbild und Bauform in Sudostasiens. — Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens, vol. IV, 1930, S. 48 sq.

Древо, Великан) органически присуща древнейшей духовной культуре Индии[26].

Мы уже показали в других работах, насколько распространена и какое важное значение имеет эта символика «центра» как в архаических («первобытных») культурах, так и во всех великих цивилизациях Востока[27]. И действительно, не вдаваясь в подробности, можно сказать, что дворцы, царские города[28] и даже обычные жилища считались расположенными в Центре Мира, на вершине Мировой Горы. Глубинный смысл этой символики мы видели выше: в «центре» возможен прорыв уровней, то есть сообщение с Небом.

Именно по такой Мировой Горе и взбирается в воображении будущий шаман во время болезни, сопутствующей посвящению его в шаманы, к ней же он возвращается позднее во время своих экстатических путешествий. Подъем на гору всегда означает путешествие к Центру Мира. Как мы уже видели, наличие этого «центра» обеспечивается разными способами — даже в устройстве человеческого жилища, — но только шаманы и герои *действительно восходят* на Мировую Гору, и, когда шаман взбирается на свое ритуальное дерево, он взбирается тем самым на Мировое Древо и, таким образом, добирается до вершины Вселенной, до верхнего Неба.

МИРОВОЕ ДРЕВО

Собственно говоря, символика Мирового Древа является как бы дополнением к символике Центральной Горы. Иногда они взаимно перекрываются, обычно же — допол-

---

[26] См.: Mus P. Op. cit., p. 117, 292, 351, 385; Przyluski J. Les sept terrasses de Barabudur. — "Harvard Journal of Asiatic Studies", July, 1936, p. 251—256; Coomaraswamy A. Elements of Buddhist Iconography. Oxford, 1935; Eliade M. Cosmologie, p. 43 sq.

[27] Eliade M. Cosmologie, p. 31 sq.; Traité d'Histoire des Religions, p. 315 sq.

[28] Mus P. Op. cit., p. 354 sq.; Jeremias A. Op. cit., S. 113, 142; Granet M. La pensée chinoise. Paris, 1934, p. 323 sq.; Wensinck A. J. Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921, p. 25 sq.; Pering B. Die geflügelte Scheibe. — "Archiv für Orientforschung", vol. VIII, 1935, S. 281—296; Burrows E. Some cosmological patterns in babylonian religion. — "The Labyrinth" (ed. par S. H. Hooke). London, 1935, p. 48 sq.

няют друг друга. Однако и та и другая суть не что иное, как более утонченные мифические формы Оси Мира (Мирового Столпа и т. д.).

Нет и речи о том, чтобы воспроизводить здесь обширное досье Мирового Древа[29]. Достаточно будет напомнить наиболее распространенные в Центральной и Северной Азии сюжеты, указав на ту роль, которую они играют в идеологии и опыте шаманизма. Мировое Древо очень важно для шамана. Из его древесины он изготовляет свой бубен; взбираясь на ритуальную березу, он тем самым поднимается на вершину Мирового Древа; перед его юртой (и внутри нее) есть копии этого Древа, его же он рисует на своем бубне[30]. Космологически Мировое Древо возвышается в центре Земли, на месте ее «пупа», и верхние его ветви достают до дворца Бай Ульгена. В легендах хакасов белая береза с семью ветвями растет на вершине Железной Горы. Монголы представляют себе Мировую Гору в виде четырехгранной пирамиды с Древом в центре: боги пользуются им как шестом, чтобы привязывать к нему своих коней, так же как и Мировым Столпом[31].

Древо соединяет между собой три космические зоны[32]. Васюганские ханты верят, что ветви его касаются Неба, а его корни уходят в Преисподнюю. Согласно верованиям

---

[29] Основные данные и библиографию можно найти в: Eliade M. Traité d'Histoire des Religions, p. 239 sq., 281.

[30] См., например, рисунок на бубне алтайского шамана в: Harva. Relig. Vorstell., рис. 15. Шаманы пользуются иногда «опрокинутым деревом», которое они устанавливают около своего жилища для его защиты; см.: Kagarov E. Der Umgekehrte Schamanenbaum. — "Archiv für Religionswissenschaft", Bd. 27, 1929, S. 183—185. «Опрокинутое дерево» — это, конечно, мифический образ Космоса; см.: Coomaraswamy A. The Inverted Tree. — "The Quarterly Journal of the Mythic Society". Bangalore, vol. 29, № 2, 1938, p. 1—38, с обширной индийской документацией; Traité d'Histoire des Religions, p. 240 sq., 281. Та же символика сохранилась в христианской и исламской традициях, см.: Traité, p. 240; Jacoby A. Der Baum mit der Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten. — Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, vol. 43. 1928, S. 78—85; Edsman C.-M. Arbor inversa. — "Religion och Bibel", III, 1944, p. 5—33.

[31] См.: Holmberg-Harva. Der Baum des Lebens, p. 52; Rel. Vorstell., p. 70. Один (Odhin) тоже привязывает своего коня к Иггдрасилю (Yggdrasil) см.: Traité, p. 242 О мифическом комплексе конь-дерево (столб) в Китае см.: Hentze C. Früchinesische Bronzen und Kultad-Stellungen. Antwerpen, 1937, S. 123—130.

[32] См.: Bergema H. De Boom des Levens in Schrift en Historie. Hilversum, 1938, p. 539 sq.

сибирских татар, копия Небесного Древа находится в Преисподней: ель с девятью корнями (или — в других вариантах — девять елей) возвышается перед дворцом Ирле Хана*; царь мертвых и его сыновья привязывают своих коней к ее стволу. Нанайцы (гольды) насчитывают три Мировых Древа: первое — на Небе (на его ветвях, как птицы, сидят души людей, пока не спустятся на землю, чтобы вселиться в новорожденных детей), второе — на Земле и третье — в Преисподней [33]. Монголам известно Древо *замбу*, корни которого уходят в подножие годы Сумер, а крона раскинулась над ее вершиной; боги *тенгери* питаются плодами этого Древа, а демоны (асуры), прячущиеся в расщелинах Горы, с завистью следят за ними. Аналогичный миф встречается также у калмыков и бурят [34].

В символике Мирового Древа воплощены различные религиозные идеи. С одной стороны, оно представляет Вселенную в постоянном ее возрождении, неиссякаемый источник мировой жизни и прежде всего вместилище сакрального (как «центр» восприятия небесно-сакрального и т. д.), с другой стороны, Древо символизирует Небо или Небеса — звездные уровни [35], то есть Небеса, соответствующие планетам. Мы сейчас вернемся к Древу как символу планетных небес, поскольку эта символика играет существенную роль в центральноазиатском и сибирском шаманизме. Однако важно сразу же напомнить, что во многих архаических традициях Мировое Древо, выражаю-

---

* Ср.: Эрлик или Эрлик-хан (Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984, с. 53, 58, 62). — *Прим. перев.*

[33] Harva. Relig. Vorstell., p. 71.

[34] Holmberg-Harva. Finno-Ugric and Siberian Mythology, p. 356; Relig. Vorstell., p. 72 sq. Мы уже ссылались на возможную иранскую модель — Древо Гаокерена (Gaokêrêna), растущее на острове на озере Ворукаша (Vourukasha), рядом с которым находится чудовищная ящерица, сотворенная Ахриманом. Что же касается монгольского мифа, он, разумеется, имеет индийское происхождение; Замбу=Jambû. Ср. также Древо Жизни (=Мировое Древо) китайской традиции, растущее на Горе, корни которого погружены в Преисподнюю: Hentze C. Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ié ("Zalmoxis", I, 1938, p. 50—68), p. 57; idem. Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen. Antwerpen, 1941, p. 24 sq.

[35] Или иногда — Млечный путь (см., например: Toivonen Y. H., Le gros chêne des chants populaires finnois. — "Journal de la Société Finno-Ougrienne", LIII, 1946—1947, p. 37—77.

щее самую сакральность мира, его плодородие и вечность, связано с идеей творения, плодородия и инициации, в конечном счете — с идеей абсолютной реальности и бессмертия. Мировое Древо становится, таким образом, Древом Жизни и Бессмертия. Обогащенное бесчисленными мифическими двойниками и дополнительными символами (Женщина, Источник, Молоко, Животные, Плоды и т. д.), Мировое Древо предстает перед нами всегда как само вместилище жизни и повелитель судеб.

Эти идеи достаточно древние, так как обнаруживаются уже у многих «первобытных» народов, входя в символику луны и инициаций. Но они неоднократно модифицировались и развивались, поскольку символика Мирового Древа почти неистощима. Не подлежит сомнению, что юго-восточные влияния сильно способствовали формированию мифологии народов Центральной и Северной Азии в ее современном виде. Основным заимствованием у более развитых цивилизаций была, по-видимому, идея Мирового Древа — вместилища душ и Книги судеб. Мировое Древо в действительности мыслится как Древо, *живущее и дающее жизнь*. По верованиям якутов, на «золотом пупе Земли» возвышается дерево с восемью ветвями: это некий первобытный Рай, ибо здесь рожден первый человек, здесь его вскормила молоком Женщина, наполовину вышедшая из ствола Дерева [36]. Как отмечает Харва, трудно поверить, что подобный образ мог быть придуман якутами в суровом климате Северной Сибири. Его прототипы встречаются на Древнем Востоке, а также в Индии (где Яма, первый человек, пьет с богами у чудесного дерева; Ригведа, X, 135, 1) и в Иране (Йима [5)] на Мировой Горе передает бессмертие людям и животным; (Yasna, 9, 4; Vidêvdat, 2, 5).

Нанайцы, долганы и тунгусы говорят, что души детей до рождения отдыхают, как птички, на ветвях Мирового Древа и шаманы отправляются туда за ними. Этот мифический мотив, уже встречавшийся в видениях шаманов при посвящении, не ограничивается Центральной и Северной Азией: он засвидетельствован, например, в Африке

[36] Harva. Relig. Vorstell., p. 75 sq.; Baum des Lebens, p. 57. О древневосточных прототипах этого мифического мотива см.: Traité, p. 247 sq.; см. также: Levy G. R. The Gate of Horn. London, 1948, p. 156, n. 3. Материалы по теме Дерево-Богиня (=Первая Женщина в мифологиях Америки, Китая и Японии см.: Hentze C. Frühchinesische Bronzen, S. 129.

и Индонезии[37]. Космологическая схема Древо — Птица (= Орел) или Древо с Птицей на верхушке и Змеем у его корней, хотя и характерна для народов Центральной Азии и для германцев, похоже, имеет восточное происхождение[38], но та же символика зафиксирована уже на доисторических памятниках[39].

Еще один сюжет, на этот раз явно экзотического происхождения, — сюжет Древа — Книги судеб. У турок-османов Древо Жизни имеет миллион листьев, на каждом из которых записана судьба какого-либо человека; каждый раз, как умирает человек, оно роняет один лист. Ханты верят, что одна из богинь, сидя на небесной Горе о семи ярусах, записывает судьбу человека сразу же после его рождения — на дереве с семью ветвями. То же самое верование отмечается у батаков[40]; но поскольку турки, как и батаки, довольно поздно овладели письменностью, восточное происхождение этого мифа очевидно. Ханты тоже считают, что боги отыскивают будущее ребенка в «книге Судеб»; согласно легендам сибирских татар, семь богов записывают в «книгу Жизни» судьбу новорожденных. Но все эти образы берут начало в месопотамской концепции семи планетных небес, выступающих в роли «книги Судеб». Мы вспомнили о них в данном контексте потому, что шаман, добираясь до вершины Мирового Древа, поднимаясь на последнее Небо, тоже в некотором роде вопрошает о «будущем» общины, о «судьбе души».

---

[37] На Небе есть Дерево, на котором находятся дети: Бог их собирает и бросает на землю (Baumann H. Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola. Berlin, 1935, S. 95); об африканском мифе о происхождении человека от деревьев см.: idem. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanishen Völker. Berlin, 1936 S. 224; материалы для сравнения см. в: Traité, p. 259. Согласно верованиям даяков, первая пара Предков родилась от Древа Жизни; Scharer H. Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Leiden, 1946, S. 57. Однако следует заметить, что образ: душа (ребенок) — птица — Мировое Древо специфичен для центральной и северной Азии.

[38] Harva. Relig. Vorstell., p. 85. О смысле этой символики см.: Traité, p. 252 sq. Материалы можно найти в: Wensinck A. J. Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921. См. также: Hentze. Frühchinesische Bronzen. S. 129.

[39] См.: Wilke G. Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst. — "Mannus", Bd. 14, 1922, S. 73—99.

[40] Warneck. Die Religion der Batak. Göttingen, 1909, S. 49 sq.

Отождествление Мирового Древа о семи ветвях с семью планетными небесами, несомненно, вызвано влияниями месопотамского происхождения. Однако, повторяем, это не означает, что понятие Мирового Древа = Оси Мира занесено к татарам и к другим сибирским народностям с Востока. Восхождение на Небо по Оси Мира — идея всеобщая и древняя, предшествовавшая идее пересечения семи небесных уровней, которая могла получить распространение в Центральной Азии лишь значительно позднее месопотамских умозрений о семи планетах. Известно, что числу 3, символизирующему три космические области[41], религиозное значение стало придаваться раньше, чем числу 7. Принято говорить также о 9 небесах (и о девяти богах, девяти ветвях Мирового Древа и т. д.); это мистическое число, которое следует, по-видимому, объяснять как 3×3 и, следовательно, рассматривать как часть символики более древней, чем символика месопотамского происхождения, проявляющаяся в числе 7[42].

Шаман карабкается на дерево или столб с семью или девятью зарубками (*tapty*), представляющими семь или девять небесных уровней. «Препятствия» (*pudak*), которые он должен преодолеть, — это на самом деле, как отмечает Анохин, небеса, куда шаман должен проникнуть. Когда якуты приносят кровавые жертвы, их шаманы ставят на открытом воздухе дерево с девятью зарубками и взбираются на него, чтобы донести приношение до самого Айтойона. Инициация шаманов сибо (родственных тунгусам) предусматривает наличие дерева со ступеньками; другое, поменьше, с насеченными девятью *tapty*, шаман держит у себя в юрте. Это еще один знак, показывающий

---

[41] О древности, связаности и важности космологических концепций, основанных на троичной схеме, см.: Coomaraswamy A. Svayamâtrnnâ: Janua Coeli. — "Zalmoxis", II, p. 3—51.

[42] О религиозных и космологических предпосылках чисел 7 и 9 см.: Schmidt W. Ursprung der Gottesidee, vol. IX, S. 91, 423; Харва (Rel. Vorstell., p. 51), напротив, считает число 9 более поздним. Он считает также, что девять небес — это более поздняя идея, объясняющаяся концепцией девяти планет, засвидетельствованной и в Индии, но иранского происхождения (p. 56). Во всяком случае, речь идет о разных религиозных комплексах. Очевидно, что в контекстах, в которых число 9 свидетельствует именно об умножении на 3, есть основание считать его предшествующим числу 7.

его способность совершать экстатические путешествия в небесные сферы.

Мы видели, что на Мировых Столпах хантов делалось по семи зарубок. Манси воображают, что можно добраться до Неба, поднявшись по лестнице из семи ступеней. Концепция семи небес является общей для всей Юго-Восточной Сибири. Но она не единственная: не менее распространен и образ девяти небесных уровней, а также еще шестнадцати, семнадцати и тридцати трех небес. Количество небес не соответствует количеству богов; корреляции между пантеоном и количеством небес подчас довольно натянутые.

Так, алтайцы говорят и о семи, и о двенадцати, шестнадцати или семнадцати небесах; у телеутов шаманское дерево имеет шестнадцать зарубок, представляющих такое же количество небесных уровней. На самом верхнем небе живет Тенгере Кайра Кан, «Милосердный Император Небо», на трех нижних ярусах находятся трое главных богов, происходящих от Тенгере Кайра Кана благодаря некоей эманации: Бай Ульген сидит на шестнадцатом небе на золотом троне, на вершине золотой горы; Кызыган Тенгере, «Могучий», — на девятом (об обитателях небес — с десятого по пятнадцатое — никаких сведений не приводится); Мерген Тенгере, «Всеведущий», — на седьмом небе, где находится также и Солнце. На прочих нижних ярусах обитают остальные боги и разные другие полубожественные лица.

Анохин обнаружил у тех же горных алтайцев совершенно другую традицию: Бай Ульген, верховное божество, обитает на верхнем, седьмом небе; Тенгере Кайра Кан не играет больше никакой роли (мы уже заметили, что он постепенно исчезает из религиозной практики); семь Сыновей и девять Дочерей Ульгена обитают на Небесах, но на каких — не уточняется [43].

Группа из семи или девяти Сыновей (или «Служителей») небесного бога часто встречается в Центральной и Северной Азии как у угорских, так и у тюркских народностей. Манси знают семерых Сыновей Бога, у васюганских хантов говорится о семи богах, распределенных по семи небесам: на самом верхнем находится Нум-Торем.

---

[43] Анализ обеих этих космологических концепций см. в: Schmidt. Ursprung. vol. IX, S. 84 sq., 135 sq., 172 sq., 449 sq., 480 sq.

остальных богов зовут «Небесными стражами» (*Tôrem-karevei*) или «Небесными толмачами» [44].

Группа из семи верховных богов встречатся и у якутов [45]. В монгольской мифологии, напротив, говорится о «девяти Сыновьях Бога» или «Служителях Бога», которые являются одновременно и богами-покровителями (*suldetengeri*), и богами-воителями. Бурятам известны даже имена этих девяти Сыновей верховного Бога, но они варьируются в зависимости от места. Число 9 встречается также в обрядах волжских чувашей и марийцев.

Помимо этих групп из семи или девяти богов и соответствующих образов семи или девяти небес, в Центральной Азии встречаются и еще более многочисленные группы: например, тридцать три бога (*тенгери*), обитающие на горе Сумеру, — последнее число может иметь индийское происхождение. Вербицкий [6)] нашел у алтайцев образ тридцати трех небес, а Катанов [7)] встретил его и у тувинцев; тем не менее это число встречается крайне редко, и можно предположить, что это недавнее заимствование, вероятнее всего, индийского происхождения. У бурят количество богов втрое больше: девяносто девять богов, которые делятся на добрых и злых и распределены по разным краям — пятьдесят пять добрых богов в юго-западных областях и сорок четыре злых в северо-восточных. Эти две группы богов уже издавна борются друг с другом [46]. Монголам тоже были когда-то известны девяносто девять *тенгери*. Но ни буряты, ни монголы не могут сказать ничего определенного об этих богах, имена которых темны и неестественны.

Следует, однако, напомнить, что вера в одного верховного небесного Бога зародилась в глубокой древности в Центральной Азии и арктических краях; столь же древней является и вера в сыновей Бога, хотя число 7 свидетельствует о восточном и, следовательно, недавнем влиянии. Возможно, идеология шаманизма сыграла определен-

[44] Возможно, как показал Карьялайнен (Karjalainen. Religion der Jugra-Völker, II, S. 305, sq.), эти имена заимствованы у татар вместе с концепцией семи небес.

[45] Харва (Rel. Vorstell., p. 162) вслед за Приклонским и Пришзовым. Серошевский утверждает, что у Бая Байная (Bai Bainai), якутского бога охоты, есть семеро спутников, трое из которых благожелательны, а двое — неблагожелательны к охотникам (Du Chamanisme, p. 303).

[46] Sandschejew G. Weltanschauung und Schamanismus, S. 939 sq.

ную роль в распространении числа 7. Ал. Гас полагает, что культурно-мифический комплекс Лунного предка связан с идолами с семью зарубками и с Древом-Человечеством с семью ветвями, а также с периодическими «шаманскими» кровавыми жертвоприношениями южного происхождения, пришедшими на смену бескровным жертвам (приношение головы и костей верховным небесным богам) [47]. Во всяком случае, у ненцев-юраков Дух Земли имеет семерых сыновей, а идолы (*sjaadai*) — семь лиц или одно лицо с семью зарубками или даже только семь насечек; и эти *sjaadai* связаны со священными деревьями [48]. Известно, что на одежде шамана имеется семь бубенчиков, представляющих голоса Семи Небесных Дев. У енисейских хантов будущий шаман уединяется, варит себе белку-летягу, делит ее на восемь частей, семь частей съедает, а восьмую выбрасывает. Через семь дней он возвращается на то же место и получает знак, определяющий его призвание [49]. Мистическое число 7 играет, вероятно, важную роль в приемах и экстатической технике шамана, поскольку у ненцев-юраков будущий шаман в течение семи дней и ночей остается в бессознательном состоянии, в то время как духи расчленяют его тело и приступают к инициации; хантыйские и саамские шаманы едят грибы с семью пятнышками, чтобы впасть в транс [50]; саамский шаман получает от своего учителя гриб с семью пятнышками, у шамана ненцев-юраков есть рукавица с семью пальцами, у финно-угорского шамана есть семь духов-помощников, и т. д. Известно, что у хантов и манси значение числа 7 четко связано с влиянием Древнего Востока [51], и не вызывает сомнения, что то же самое имело место и в остальных частях Центральной и Северной Азии.

[47] Gahs Al. Op. cit., S. 237; idem. Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölker (Semaine d'Ethnologie Religieuse, 1926, p. 127 sq.), p. 220 sq.

[48] Lehtisalo. Op. cit., p. 67, 77 sq., 102. Об этих идолах с семью лицами см. также: Donner Kai. La Sibérie, p. 222 sq.

[49] Donner Kai. Op. cit., p. 223.

[50] Karjalainen. Op. cit., S. 278; III, S. 306; Itkonen. Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, S. 149. У хантов (Tsingala) больной кладет на стол хлеб с семью надрезами и жертвует его небесному богу (Sänke); Karjalainen. Op. cit., III, S. 307.

[51] Haeckel J. Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus. — "Archiv für Völkerkunde", I. Wien, 1947, S. 136.

Для нашего исследования важно то, что шаман, по-видимому, обладает более непосредственным знанием всех этих небес и, стало быть, всех богов и полубогов, которые там обитают. Действительно, если он может проходить одну за другой различные области неба, то это отчасти потому, что ему помогают их обитатели и, прежде чем получить возможность говорить с Бай Ульгеном, он беседует с другими небесными существами и просит у них поддержки и защиты. Аналогичные познания, приобретенные на личном опыте, обнаруживает шаман и в том, что касается подземного мира. Алтайцы представляют себе вход в инфернальные края как «отверстие для дыма» Земли, и находится оно, разумеется, в «центре» (согласно мифам Центральной Азии — на севере, что соответствует Центру Неба, поскольку, как известно, «север» уподобляется «центру» во всей Азии от Индии до Сибири). В силу некоторой симметрии для Преисподней придумано столько же ярусов, сколько и для Неба: три у тофаларов (карагасов) и у тувинцев, которые верят в существование трех небес; семь или девять у большинства народностей Центральной и Северной Азии [52]. Мы видели, что алтайский шаман преодолевает одно за другим семь «препятствий» Преисподней. Действительно, повсюду он, и только он один, обладает личным знанием инфернальных областей, поскольку проникает туда еще при жизни, подобно тому как он поднимается и спускается сквозь семь или девять небес.

ШАМАНИЗМ И КОСМОЛОГИЯ В ОКЕАНИИ

Не пытаясь сравнивать два столь сложных явления, как центрально- и североазиатский шаманизм, с одной стороны, и шаманизм Индонезии и Океании, с другой, мы дадим краткий обзор некоторых данных, относящихся к Юго-Восточной Азии, с тем чтобы выявить два момента: 1) наличие в этих районах архаической символики трех космических зон и Оси Мира; 2) индийские влияния (которые обнаруживаются прежде всего благодаря космологической роли и религиозной функции числа 7), наложившиеся на автохтонно-религиозный фон. Как нам кажется,

[52] У финно-угорских народностей Преисподняя всегда имеет семь уровней, но эта идея представляется заимствованной, см.: Karjalainen. Op. cit., II, S. 318.

оба культурных блока (Центральная и Северная Азия, с одной стороны, и Индонезия и Океания — с другой) являют в этом отношении общие черты, связанные с тем, что как в том, так и в другом древние религиозные традиции заметно изменились вследствие влияния, оказанного на них более высокоразвитыми культурами. Мы не будем здесь проводить историко-культурный анализ индонезийского и океанического ареалов, это слишком далеко выходило бы за рамки нашей темы [53]. Нам нужно лишь наметить основные вехи, чтобы показать, на базе каких идеологий и благодаря какой технике мог развиваться шаманизм.

Среди древнейшего населения Малаккского полуострова, у семангов, мы встречаем символ Оси Мира — огромный утес Бату-Рибн, возвышающийся в Центре Мира, а под ним находится Ад. В давние времена на Бату-Рибн поднимался к небу ствол дерева. Согласно сведениям, собранным Эвансом, каменная колонна, Бату-Эрем, подпирает Небо: ее вершина проходит сквозь небесный свод и возвышается над небом Таперу (Taperu) в том месте, которое называется Лигои (Ligoi) и где живут и веселятся шинои (Chinoi) [54]. Преисподняя, «центр» Земли и «дверь» Неба расположены на одной оси, и именно по ней осуществлялся раньше переход из одной космической зоны в другую. Можно было бы не поверить в самобытность этой космологической схемы у пигмеев-семангов, если бы не было причин полагать, что подобная теория уже была намечена в доисторические времена [55].

---

[53] Главное об этом сказано в сжатом и смелом обобщении: Laviosa-Zambotti P. Les Origines et la diffusion de la civilisation. Paris, 1949, p. 337 sq. О древнейшей истории Индонезии см.: Goedes G. Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie. Paris, 1948, p. 67 sq.

[54] Evans Ivor H. N. Studies in Religion, Folk-Lore and Custom in British North-Borneo and the Malay Peninsula. Cambridge, 1923, p. 156. Шинои (Chinoï) (у Schebesta—cenoï) — это одновременно и души (людей) и духи Природы, служащие посредниками между Богом (Tata, Ta Pedn) и людьми (Schebesta. Les Pygmées. Paris, 1940, p. 152 sq.; Evans. Op. cit., p. 148 sq.).

[55] См., например: Gaerte W. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme. — "Anthropos", IX, 1914, p. 956—979. Что касается проблемы самобытности и архаичности культуры пигмеев (тезис, решительно отстаиваемый Шмидтом), то известно, что она еще не решена; противоположную точку зрения см.: Laviosa-Zambotti. Op. cit., p. 132 sq. Как бы то ни было, не подлежит сомнению, что

Изучая верования, связанные с семангами-целителями и их магическими приемами, мы могли бы отметить некоторое малайское влияние (например, способность превращаться в тигра). Можно выделить еще несколько особенностей того же типа в их представлениях о судьбе души в потустороннем мире. Со смертью душа покидает тело через пятки и направляется к Востоку, к самому морю. В течение семи дней умершие могут вернуться в свою деревню; по окончании этого срока тех из них, кто вел честную жизнь, Мампес провожает к чудотворному острову Белет; чтобы добраться до него, они проходят по мосту в форме русской горки, перекинутой через море. Мост называется Балан Бахам; Бахам — это разновидность папоротника, растущего на другой стороне моста; там находится женщина-шинои, Шинои-Сагар, украшающая свою голову папоротником Бахам, а мертвые должны сделать то же самое перед тем, как ступить на остров Белет. Мампес — это страж моста, его представляют себе в виде великана-негритоса, это он поедает приношения, оставляемые для мертвых. Оказавшись на острове, умершие направляются к Дереву Манк, которое, по-видимому, растет посреди острова, где находятся все остальные мертвые. Но вновь прибывшим нельзя ни украшать себя цветами Дерева, ни попробовать его плодов, пока умершие раньше них не переломают им все кости и не повернут им глаза в глазницах так, чтобы заставить их смотреть внутрь. Выполнив все эти условия, они становятся настоящими духами (*kemoit*) и могут тогда есть плоды Дерева [56]. А оно, конечно, является волшебным Деревом и Источником Жизни, поскольку у его корней растут груди, наполненные молоком, и там обитают духи малень-

---

современные пигмеи, испытав влияние более высокоразвитой культуры своих соседей, еще сохраняют архаические черты; этот консерватизм проявляется прежде всего в их религиозных верованиях, столь отличных от верований их более развитых соседей. Вследствие этого мы считаем, что имеем все основания для того, чтобы отнести космологическую схему мифа об Оси Мира к подлинным остаткам религиозной традиции пигмеев.

[56] Ломание костей и поворачивание глаз (в глазницах) напоминает нам обряды инициации, имеющие целью превратить кандидата в «духа». О райском «Острове Плодов» семангов, сакаев и джакунов см.: Skeat W. W. et Blagden C. O. Pagan Races of the Malay Peninsula. London, 1906, vol. II, p. 207, 209, 321.

ких детей[57], вероятно, души тех, кто еще не родился. И хотя миф, записанный Эвансом, умалчивает об этом, возможно, умершие, снова становятся младенцами, готовясь таким образом к новому существованию на земле.

Здесь мы снова встречаемся с идеей Древа Жизни, на ветвях которого отдыхают души младенцев; это, кажется, очень старый миф, хотя и принадлежит к совершенно иному религиозному комплексу, чем тот, что группируется вокруг бога Та Педи и символики Оси Мира. Действительно, в этом мифе проявляется, с одной стороны, мистическое единение человек-растение, а с другой стороны, черты идеологии матриархата, чуждые архаическому комплексу: Верховное божество Неба, символика трех космических зон, миф о правремени, в котором существовало прямое и легкое сообщение между Землей и Небом (миф о «Потерянном рае»). Кроме того, тот момент, что умершие могут в течение *семи* дней вернуться в свою деревню, свидетельствует также о еще более недавнем индомалайском влиянии.

У сакаев подобные влияния усиливаются: они верят, что душа покидает тело через затылок и отправляется на Запад. Мертвый пытается попасть на Небо через ту же самую дверь, через которую входят души малайцев, но не преуспев в этом, вступает на мост, переброшенный через котел с кипящей водой (эта идея малайского происхождения). Мостом этим на самом деле является очищенный от коры ствол дерева. Души злодеев падают в котел. Йенанг (Yenang) выхватывает их оттуда и обжигает до тех пор, пока они не превратятся в пыль, тогда он их взвешивает: если души стали легкими, он посылает их на небо, если нет, — он продолжает обжигать их, чтобы очистить огнем[58].

Беспзи (*besisi*) из округа Куала Лангат в Селангане (Selangan) и из Бебрана (Bebrang) рассказывают об Острове Плодов, куда отправляются души мертвых. Остров подобен Дереву Мапик семангов. Там люди, состарив-

---

[57] Evans. Op. cit., p. 157; Schebesta. Op. cit., p. 157—158: idem. Jenseitsglaube der Semang auf Malakka (Festschrift W. Schmidt, p. 635—644).

[58] Evans. Op. cit., p. 208. Вес души и ее очищение огнем восходят к восточным представлениям. Инфернальные области сакаев свидетельствуют о сильном и, вероятно, недавнем влиянии, которое пришло на смену автохтонным концепциям потустороннего мира.

шись, могут снова стать детьми и снова начать расти[59]. Согласно представлениям бесизи Вселенная делится на шесть верхних зон, землю и шесть подземных зон, что свидетельствует о смешении древней троичной концепции с космологическими индо-малайскими представлениями.

У джакунов[60] на могилу ставят столб длиной в пять футов с четырнадцатью зарубками: семь с одной стороны снизу вверх и семь — с другой стороны, сверху вниз; этот столб называется «лестницей души». У нас еще будет случай вернуться к символике лестницы, пока же отметим наличие семи зарубок, обозначающих, — отдают себе в этом отчет джакуны или нет, — семь небесных уровней, которые должна пересечь душа, что свидетельствует о проникновении идей восточного происхождения даже к таким «первобытным» народам, как джакуны.

Дусуны[61] Северного Калимантана представляют себе путь мертвых поднимающимся на гору и пересекающим реку. Роль горы в погребальной мифологии всегда объясняется символикой вознесения и подразумевает веру в небесную обитель усопших. Далее мы увидим, что мертвые «цепляются за горы» точно так же, как шаман или герой во время своих восхождений при инициации. Сейчас же нам важно подчеркнуть, что у всех рассмотренных нами народностей шаманизм обнаруживает прямую зависимость от погребальных верований (Гора, Райский остров, Древо Жизни) и от космологических концепций (Ось Мира = Мировое Древо, три космические зоны, семь небес и т. д.). Занимаясь своим ремеслом целителя или проводника душ, шаман пользуется традиционными сведениями о загроб-

---

[59] Это очень распространенный миф о «рае», где жизнь течет бесконечно, вечно начинаясь сначала и вечно возобновляясь. Ср. Тума — остров духов (=мертвых) у тробрианских меланезийцев: «Когда они [духи] замечают, что постарели, они сбрасывают свою морщинистую, дряблую кожу и появляются с телом, покрытым гладкой кожей, с черными кудрями, здоровыми зубами, полные сил. Таким образом, жизнь их состоит в вечном возобновлении, омоложении — вкупе со всем тем, что дает молодость от любви и наслаждения». (Malinovski B. La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie. Paris, 1930, p. 409; idem. Myth in Primitive Psychology. London, 1926, p. 80 sq. (Myth of Death and the recurrent cycle of Life.)

[60] Согласно Эвансу (Studies, p. 264), они принадлежат к малайской расе, но представляют собой более древнюю волну (прибывшую с Суматры), чем собственно малайцы.

[61] Аборигены острова, принадлежащие к протомалайской расе (см.: Evans. Op. cit., p. 3).

ной топографии (будь она небесной, морской или подземной), сведениями, основанными, в конечном счете, на архаической космологии, хотя и обогащенной или измененной неоднократно экзотическими влияниями.

Даяки нгаджу Южного Калимантана придерживаются более своеобразной концепции Вселенной; согласно их представлениям, несмотря на то что существуют верхний и нижний миры, наш мир должен рассматриваться по отношению к ним не как третий, но как совокупность двух первых, ибо он их одновременно отражает и представляет[62]. К тому же все это относится к архаической идеологии, согласно которой все земное лишь копия образцовых моделей, существующих на Небе или в потустороннем мире. Добавим, что концепция трех космических зон не противоречит идее единства мира. Многочисленные символы, выражающие сходство между тремя мирами и средства сообщения между ними, в то же время выражают их *единство*, их интеграцию в единый Космос. Разделение на три космические зоны — мотив, который, по причинам, изложенным выше, нам важно подчеркнуть, — ни в коей мере не исключает ни глубинного Единства Вселенной, ни ее кажущегося «дуализма».

Мифология даяков нгаджу достаточно сложна, но в ней можно выделить одну доминанту: «космологический дуализм». Мировое Древо предшествует этому дуализму, так как оно представляет Космос в его целостности; оно символизирует даже объединение двух верховных божеств. Сотворение мира есть результат конфликта между двумя богами, представляющими два полярно противоположных принципа: женский (космологически низший, представленный Водами и Змеей) и мужской (высший уровень — Птица). Во время борьбы между этими богами-антагонистами, Мировое Древо (=изначальная цельность) гибнет, но эта гибель — временная: будучи архетипом любой творческой деятельности человека, Мировое Древо гибнет только для того, чтобы иметь возможность возродиться. Мы склонны видеть в этих мифах как древнюю космологи-

---

[62] См.: Scharer H. Die Vorstellungen der Ober-und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo ("Cultureel Indie", IV, 1942, p. 7—381), p. 78 особо; idem. Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Leiden, 1946, S. 31 sq. См. также: Münsterberger W. Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kultur. — Analyse Südostasiens (Haag, 1939), особо с. 143 и далее (Борнео).

ческую схему иерогамии (священного брака) Неба и Земли, — схему, равным образом, но в другой плоскости, выражаемую символикой взаимодополняющих противоположностей Птицы и Змеи, — так и «дуалистическую» структуру древних лунных мифологий (противостояние противоположностей, смена уничтожений и сотворений, вечное возвращение). К тому же, несомненно, впоследствии индийские влияния наложились на древний автохтонный фон, хотя во многих случаях это влияние ограничивалось номенклатурой богов.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что Мировое Древо присутствует в каждой деревне и даже в каждом даякском доме, а изображается это Древо с семью ветвями. Что оно символизирует Ось Мира и, следовательно, путь на небо, подтверждается тем фактом, что подобное «Мировое Древо» всегда есть на индонезийских «кораблях мертвых», которые, как принято считать, перевозят мертвых в потусторонний небесный мир [63]. Это дерево, изображаемое с шестью ветвями (с семью, считая верхушку) и с солнцем и луной по бокам, принимает иногда форму копья, украшенного теми же символами, которые служат для обозначения «лестницы шамана», по которой он взбирается на Небо, чтобы вернуть оттуда беглую душу больного [64]. Дерево-Копье-Лестница, изображаемое на «лодках мертвых», это лишь намек на чудесное Древо, которое произрастает в потустороннем мире и которое души встречают на своем пути к богу (Devata Sangiang). Индонезийские шаманы (например, у сакаев, кубу и даяков) тоже имеют в своем распоряжении некое дерево, служащее им лестницей, по которой они поднимаются в мир духов в поисках души больного [65]. Роль, выполняемую Деревом-Копьем, можно понять, ознакомившись с техникой индонезийского шаманизма. Отметим попутно, что у шаман-

---

[63] Steinmann A. Das kultische Schiff in Indonesien ("Jahresbericht für Prähistoricher und Ethnographischer Kunst", 1939—1940, S. 149—205), S. 163; idem. Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo (отрывок из: "Jahrbuch des Bernischen Historischen Museum in Bern", XXII, 1942), S. 6 (отрывка).

[64] Steinmann A. Das kultische Schiff, S. 163.

[65] Ibid. В Японии тоже мачта и дерево до наших дней еще считаются как бы «путем богов»; см.: Slavik Alex. Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", vol. IV. Salzburg—Leipzig, 1936, S. 675—763), S. 727—728, примечания.

ского дерева даяков-дусунов, которое используется для проведения церемоний исцеления, семь ветвей.

Батаки, большая часть религиозных представлений которых заимствована из Индии, считают, что мир разделен на три части: Небо, где на семи уровнях обитают боги, Землю, занятую людьми, и Преисподнюю — обиталище демонов и мертвых [66]. Здесь также встречается миф о райских временах, когда Небо было ближе к Земле и между богами и людьми существовало постоянное сообщение; но из-за гордыни человека путь в небесный мир прервался. Верховный бог — Mula djadi na bolon («Тот, чье начало в нем самом»), творец Вселенной и других богов, обитает на последнем небе и, по-видимому, подобно всем верховным богам «первобытных» людей, стал *deus otiosus* («праздным богом») [8]; ему не приносят жертв. В подземных краях обитает космический Змей, который в конце концов уничтожит мир [67].

Менанкабау Суматры имеют синкретическую религию на основе анимизма, но с сильным влиянием индуизма и ислама [68]. Вселенная насчитывает семь уровней. После смерти душа должна пройти по лезвию бритвы над пылающим Адом: грешники падают в огонь, а праведники поднимаются в Небо, где растет большое Дерево. Там и остаются души до окончательного воскрешения [69]. Во всем

---

[66] Но, как и следовало ожидать, какое-то количество мертвых попадает на небо. Loeb J. Sumatra. Wien, 1935, p. 75.

[67] Loeb J. Sumatra, p. 74—78.

[68] Как мы уже неоднократно отмечали, — и еще получим возможность уточнить в дальнейшем, — это общее явление для всего малайского мира. Ср. например, мусульманские влияния, отмеченные у тораджей (Loeb. Shaman and Seer, p. 61); сложные индийские влияния на малайцев (Cuisinier J. Danses magiques de Kelantan. Paris, 1936 (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie). p. 16. 90, 108); Winstedt R. O. Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the évolution of Malay Magic. London 1925 и особенно с. 8 и сл., с. 55 и далее (исламские влияния, p. 28 и далее); idem. Indian influence in the Malay world. — "Journal of the Royal Asiatic Society". 1944, p. 186—196; Munsterberger. Ethnologische Studien, p. 83 sq., индийские влияния в Индонезии, индуистские влияния в Полинезии (Handy E. S. C. Polynesian Religion. Honolulu, Hawaï, 1927; Chadwick. Growth of Literature III. Cambridge, 1932—1940, p. 303 и далее). Однако не следует упускать из вида, что эти влияния изменяли обычно лишь *выражение* магически-религиозной жизни: что, во всяком случае, не они *создали* те великие мифо-космологические схемы, которые нас интересуют в данном исследовании.

[69] Loeb J. Sumatra, p. 124.

этом нетрудно разглядеть смесь архаических сюжетов (мост, Древо Жизни — вместилище и источник питания для душ) с экзотическими влияниями (адово пламя, идея конечного возрождения).

Ниасцам известно Мировое Древо, дающее жизнь всему сущему. Чтобы подняться в небо, мертвые переходят мост, под которым — бездна Ада. У входа на Небо поставлен страж со щитом и с копьем, ему прислуживает кот, сбрасывающий грешные души в адские воды [70].

На том и покончим с индонезийскими примерами. Ко всем подобным мифическим мотивам (погребальный мост, вознесение и т. д.) и к шаманским приемам, как-либо с ними связанным, мы еще вернемся. Нам достаточно было показать наличие, по крайней мере, в части океанического ареала очень древнего космологического и религиозного комплекса, претерпевшего различные изменения под влиянием последовательно сменявшихся индийских и азиатских представлений и верований.

---

[70] Ibid., p. 150 sq. Автор отмечает (p. 154) сходство между этим комплексом инфернальной мифологии ниасцев и представлениями индийской народности нага; сопоставление можно распространить и на другие коренные народы Индии: это остатки того, что называлось южно-азиатской цивилизацией, к которой принадлежали доарийские и додравидийские народы Индии и большая часть коренного населения Индокитая и Островной Индии. Некоторые ее характеристики см.: Eliade M. Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris, 1936, p. 292 sq.; Coèdes. Les Etats Hindouisés, p. 23 sq.

ПАРАЛЛЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩИЕ МИФЫ, СИМВОЛЫ И ОБРЯДЫ

Различные ответвления идеологии шаманизма вобрали в себя целый ряд мифических сюжетов и магически-религиозных символик. Небезынтересно будет напомнить некоторые из этих мифов и символов (не ставлю себе целью составление полного их перечня, а еще менее — проведение исчерпывающего их исследования), чтобы показать, как они адаптировались и переоценивались в шаманизме.

СОБАКА И КОНЬ

Во всем, что касается мифов о собаке, сошлемся на исследование Фреды Кречмар[1]. Шаманизм, собственно говоря, не изобрел в этом смысле ничего нового: шаман, спускаясь в Преисподнюю, встречает погребальную соба-

[1] Kretschmar Freda. Hundestammvater und Kerberos. 2 vol. Stuttgart, 1938, см. особо II, S. 222 sq., 258 sq. См. также: Koppers W. Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker. — Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. I, 1930, S. 359 sq., и примечания Пеллио (Pelliot) в "T'oung Pao", vol. 28, 1931, p. 463—470. О предке-собаке у тюрко-монголов см.: Pelliot. Ibid., и Stein R. Leao-Tche. — "T'oung Pao", vol. 35, 1940, p. 24. О мифологической роли собаки в древнем Китае см.: Erkes E. Der Hund im alten China ("T'oung Pao", vol. 37, 1944, p. 186—225), p. 221 sq. Об инфернальной собаке в индийских верованиях см.: Arbman E. Rudra. Uppsala—Leipzig, 1922, p. 257 sq.; в германской мифологии см.: Güntert H. Kalypso. Halle, 1919, S. 40 sq., S. 55 sq.; в Японии (где нет погребального животного) см.: Slawik A. Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen. — Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. IV. Salzburg—Leipzig, 1936, S. 700 sq.

ку, как встречают ее умершие или герои, проходящие через посвященческие испытания. Именно в тайных обществах (в основе которых лежит посвящение в воины) — в той мере, в какой можно называть «шаманскими» их состояния экстаза и исступленные церемонии, — развивалась и перепстолковывалась мифология и магия собаки и волка. Некоторые каннибальские тайные общества, как и вообще ликантропия [1], предполагают магические превращения в собаку или волка. Шаманы тоже могут превращаться в волков, но в другом значении, чем при ликантропии: они могут принимать вид и многих других животных.

Совсем иное место в шаманских мифологии и ритуале занимает конь. Будучи по преимуществу погребальным и психопомпным [2] животным [2], «конь» используется шаманом в различных контекстах как средство достичь экстаза, то есть «выйти из себя», что делает возможным мистическое путешествие. Это мистическое путешествие совершается не обязательно в инфернальные края: «конь» дает возможность шаманам взлетать в воздух, достигать Неба. В мифологии коня доминирует не инфернальный, а погребальный мотив: конь — мифический образ смерти и потому включается в идеологию и технику экстаза. Конь переносит умершего в потусторонний мир: он осуществляет «прорыв уровня», переход из этого мира в иные миры. Вот почему он играет также первостепенную роль и в некоторых видах посвящения в мужчины («Männerbünde» — «мужские союзы») [3].

«Конь», то есть палка с лошадиной головой, использовался бурятскими шаманами в их экстатических плясках. Мы отмечали подобный танец в связи с действиями араукапских *macchis*. Но распространение экстатического танца на коне-палке этим далеко еще не исчерпывается. У батаков по случаю принесения в жертву лошади в честь предков четыре танцора пляшут на палках, вырезанных в форме коня [4]. На островах Ява и Бали лошадь также ас-

---

[2] См.: Malten L. Das Pferd im Totenglauben. — "Jahrbuch des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts", vol. 29. Berlin, 1914, S. 179—256; см. также: Propp V. Ia. Le radice storiche dei racconti di fate. Torino, 1949, p. 274 sq. (Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1946.)

[3] См.: Höffler. Kultische Geheimbünde der Germanen, I. Frankfurt a. M., 1934, S. 46, Slawik A. Op. cit., S. 692 sq.

[4] См.: Warnek J. Die Religion der Batak. Göttingen, 1909, S. 88.

социируется с экстатическим танцем[5]. У гаро «конь» является частью ритуала сбора плодов. Туловище коня изготовляется из стеблей банана, а голова и ноги — из бамбука. Голова надевается на палку, которую человек держит таким образом, чтобы она доходила ему до груди. Медленно передвигая ноги, человек исполняет дикий танец, во время которого лицом к нему танцует жрец, делая вид, что обращается к «коню»[6].

В. Элвин наблюдал аналогичный ритуал у бастарских муриа. В святилище великого бога гондов Линго Пена есть много деревянных коней. На празднествах в честь этого божества «коней» выносят медиумы, их используют для того, чтобы впасть в транс, и для прорицаний. «В течение нескольких часов в Метаванде я наблюдал невообразимые прыжки одного медиума, который держал на своих плечах деревянного коня, представлявшего божество его рода, а в Бандапале — в то время, когда мы расчищали в джунглях дорогу для Манка Пандума (ритуального поедания манго), — другого медиума, который, неся на своих плечах воображаемого коня, шел иноходью, гарцевал, «бил землю копытом» и лягался перед моей машиной, медленно двигавшейся на протяжении трех километров. «Он несет бога на спине, — сказали мне, — и будет танцевать несколько дней подряд». На свадьбе в Малакоте я видел медиума, садившегося на странного деревянного коня; на юге, в районе Дурва (Dhurwa), я также видел медиума, плясавшего на подобном же деревянном коне. В обоих случаях, если что-то нарушало течение церемонии, наездник впадал в транс и мог таким образом обнаружить сверхъестественную причину беспорядка»[7].

Во время другой церемонии, — Лару Кай гондов-пардхан, — «божественные кони» исполняют экстатический танец[8]. Напомним также, что многие туземные народно-

---

[5] См.: Spies et Zoete. Dance and Drama in Bali. London, 1938, p. 78.

[6] Bonnerjea B. Materials for the Study of Garo Ethnology. — "Indian Antiquary", vol. 58, 1929, p. 125—126; Elvin V. The Hobby Horse and the ecstatic dance ("Folk-Lore", 1942—1943, vol. 53—54, p. 209—213), p. 211; idem. The Muria and their Gotul. London, 1948, p. 205—209.

[7] Elvin. The Hobby Horse, p. 212. The Muria, p. 208.

[8] Hivale Sh. The Laru Kaj ("Man in India", vol. 24, 1944, p. 122), цит. у Элвина (The Muria, p. 209). См. также: Archer W. The vertical man. A Study in primitive indian sculpture. London, 1947, p. 41 sq. (об экстатическом танце с конскими изображениями).

сти Индии представляли своих мертвых верхом на коне: например, бхилы или корку вырезают на деревянных табличках всадников и устанавливают их возле могил [9]. У муриа погребение сопровождается ритуальным пением, в котором рассказывается о прибытии мертвого в потусторонний мир на коне. Говорится о дворце, посреди которого имеются золотые качели и алмазный трон. Мертвого к ним подвозит конь о восьми ногах [10]. А нам известно, что восьминогий конь — типично шаманский символ. В одной бурятской легенде молодая женщина берет себе вторым мужем прародительский дух шамана и после этого мистического брака одна из кобылиц ее табуна приносит восьминогого коня. Земной муж отрубает ему четыре ноги. Женщина кричит: «Увы! Это была моя лошадка, на которой я скакала, как шаманка!» — и исчезает, улетая, чтобы обосноваться в другом селении. А затем она становится духом-покровителем бурятов [11].

Восьминогие или безголовые кони отмечались в обрядах и мифах как германских, так и японских «мужских союзов» [12]. Во всех этих культурных объединениях многоногие кони или кони-призраки несут одновременно и погребальную, и экстатическую функцию. С экстатическим (но не обязательно «шаманским») танцем связан также и деревянный конь [13].

Но даже когда «конь» формально и не обозначается в шаманском камлании, он присутствует символически, в виде белых конских волос, которые сжигаются, или шкуры белой кобылицы, на которой сидит шаман. Сжечь конские волосы равносильно вызову магического животного, которое понесет шамана в потусторонний мир. В бурятских легендах говорится о конях, которые несут мертвых шаманов к их новому обиталищу. В одном якутском

---

[9] См.: Koppers W. Monuments to the dead of the Bhils and other primitive tribes in Central India. — "Annali Lateranensi", vol. VI, 1942, p. 117—206; Elvin. The Muria, p. 210 sq. (рис. 27, 29, 30).

[10] Elvin. The Muria, p. 150.

[11] Sandschejew. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren Burjäten, S. 608. Согласно верованиям тунгусов, шаманская «Мать животных» рождает восьминогую косулю; см.: Ксенофонтов В. Легенды и рассказы (2-е изд.), с. 64 и далее.

[12] Höffler. Op. cit., S. 51 sq.; Slawik. Op. cit., S. 694 sq.

[13] Wolfram R. Robin Hood und Hobby Horse.—"Wiener Prähistorische Zeitschrift", vol. 19, 1932, S. 357 sq.; Gennep A. van. Le cheval-jupon. — "Cahiers d'Ethnographie folklorique", № 1. Paris, 1945.

мифе «дьявол» переворачивает свой бубен, садится сверху, трижды протыкает его палкой, и бубен превращается в трехногую кобылицу, которая уносит его на Восток [14].

Эти несколько примеров показывают, в каком смысле шаманизм использовал мифологию и ритуалы, связанные с конем: психопомпный и погребальный «конь» облегчал «впадение» в транс, экстатический полет души в запретные миры. Символическая «скачка» означала расставание с телом, «мистическую смерть» шамана.

ШАМАНЫ И КУЗНЕЦЫ

Ремесло кузнеца по значимости идет сразу же за призванием шамана [15]. «Кузнец и шаман — из одного гнезда», — гласит якутская пословица. «Жена шамана — уважаемая, жена кузнеца — почтенная», — говорится в другой. Кузнецы могут лечить и даже предсказывать будущее [16]. Долганы верят, что шаманы не могут «заглатывать» души кузнецов, потому что эти последние хранят свои души в огне; наоборот, кузнецы могут завладеть душою шамана и сжечь ее в огне. Кузнецы же в свою очередь находятся под постоянной угрозой со стороны злых духов. Они вынуждены все время работать, поддерживать огонь, непрестанно шуметь, чтобы прогонять враждебных духов [17].

В якутских мифах говорится, что кузнец получил свое ремесло от «злого» божества Кыдаай Максина, главного кузнеца нижнего мира. Он живет в железном доме среди железного грохота. Кыдаай Максин — знаменитый мастер, это он чинит сломанные или отсеченные части тела героев. Ему случается участвовать и в посвящении знаменитых шаманов другого мира: он закаляет их души так же, как железо [18].

---

[14] Propp. Op. cit., p. 286.

[15] См.: Czaplicka. Aboriginal Siberia. Oxford, 1914, p. 204 sq. О той роли, какую в прошлом играли кузнецы у енисейских народов, см.: Radlov W. Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten, II. Leipzig, 1884, I, S. 186 sq.

[16] Schieroszewski. Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, p. 319. См. также: Jochelson W. The Yakut, p. 172 sq.

[17] Popov A. Consecration ritual for a blacksmith novice among the Yakuts ("Journal of American Folklore", vol. 46, 1933, p. 257—271), p. 258—260.

[18] Popov A. Op. cit. Можно вспомнить о роли шаманов-кузнецов («дьяволов») в видениях, посещающих будущих шаманов во

По бурятским верованиям, девять сыновей Бошинтоя, небесного кузнеца, спустились на землю, чтобы научить людей работать с металлом: их первыми учениками были предки семей кузнецов. В другой легенде говорится, что белый Тенгри сам послал на землю Бошинтоя с его девятью сыновьями, чтобы научить людей обрабатывать металлы. Сыновья Бошинтоя женились на земных девушках и таким образом стали предками кузнецов: никто не может стать кузнецом, если не является выходцем из такой семьи. Бурятам известны также «черные кузнецы», которые во время некоторых церемоний мажут себе лицо сажей: люди их особенно опасаются. Боги и духи — покровители кузнецов не ограничиваются тем, что помогают им в их работе, они еще защищают их от злых духов. У бурятских кузнецов свои особые обряды: коня приносят в жертву, вспоров ему брюхо и вырвав сердце (этот последний обряд — чисто «шаманский»). Душа коня отправляется к небесному кузнецу, Бошинтою. Девять юношей исполняют роль девяти сыновей Бошинтоя, а один человек, воплощающий в себе самого небесного кузнеца, впадает в экстаз и произносит довольно длинный монолог, в котором открывает, как во время о́но он послал своих сыновей на землю, чтобы помочь людям, и т. д. Затем он языком прикасается к огню. Рассказывали, что по древнему обычаю тот, кто представлял Бошинтоя, брал в руку расплавленное железо. Но удалось увидеть только, как к раскаленному докрасна железу дотрагивались ногой. В подобных испытаниях легко узнаются шаманские «выступления»: подобно кузнецам, шаманы являются «хозяевами» огня. Но их магические возможности существенно выше.

А. Попов описывает сеанс исцеления одного кузнеца шаманом. Заболевание было вызвано «духами» кузнеца. Принеся в жертву Кыдааю Максину черного быка, вымазали его кровью все кузнечные инструменты. Семь человек разожгли сильный огонь и бросили голову быка на раскаленные угли. Тем временем шаман приступил к заклинаниям и готовился предпринять экстатическое путешествие к Кыдааю Максину. Семеро мужчин снова

время инициации. Что касается дома Кыдаая Максина, то известно, что алтайский шаман при своем экстатическом спуске в Преисподнюю к Эрлик-хану слышит металлический лязг. Эрлик железными цепями связывает души, пойманные злыми духами; Sandschejew. Op. cit., p. 953.

взяли голову быка, положили ее на наковальню и стали бить по ней молотами. Не было ли это символическим закаливанием «головы» кузнеца, подобным тому, какое совершают «демоны» в видениях будущего шамана? Шаман спускается в Преисподнюю Кыдаая Максина, где перевоплощается в духа, и тот его устами отвечает на вопросы о болезни и о том, как ее лечить.

«Власть над огнем», а особенно магия металлов создали кузнецам повсюду репутацию опасных колдунов[19]. Отсюда и двойственное к ним отношение: их одновременно и презирают, и почитают. Это противоречивое отношение прежде всего засвидетельствовано в Африке[20]: во многих племенах кузнеца позорят, считают парией и могут даже безнаказанно убить[21]; в других племенах кузнец, напротив, пользуется уважением, приравнивается к целителю и даже становится политическим вождем[22]. Это объясняется противоречивым отношением к самим металлам и к их обработке и разницей в уровнях развития африканских обществ: некоторые из них о металлургии узнали довольно поздно. Нам здесь важно отметить то, что и в Африке кузнецы тоже создают иногда тайные общества с особыми ритуалами посвящения[23]. В некоторых случаях наблюдается даже некий симбиоз между кузнецами и шаманами или целителями[24]. Участие кузнецов в «мужских союзах», основанных на инициации, отме-

---

[19] Эта проблема рассматривалась в очерке: Eliade M. Metallurgy, Magic and Alchemy ("Zalmoxis", I, 1938, p. 85—129; "Cahiers de Zalmoxis", I, 1938).

[20] См.: Cline W. Mining and Metallurgy in Negro Africa.—"General Series of Anthropology", № 5. Paris, 1937; см. также: Gutmann B. Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken.—"Zeitschrift für Ethnologie", vol. 44, 1912, S. 81—93; Webster H. Magic. A sociological Study. Stanford, California, 1948, p. 165—167.

[21] Например, у бари Белого Нила: Andree R. Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse. Leipzig, 1884, S. 9, 42; у тубу (p. 41—43), у ндоробо, масаев (Cline. Op. cit., p. 114).

[22] В Конго лоло приписывают кузнецам королевское происхождение (Cline. Op. cit., p. 22). Джагга их почитают и боятся одновременно (ibid., p. 115). Частичное отождествление кузнецов с вождями встречается у многих конголезских племен: сонге, холохоло и т. д. (Cline. Op. cit., p. 125.)

[23] См.: Cline. Op. cit., p. 119; Eliade. Metallurgy, p. 8. (катанга).

[24] Cline. Op. cit., p. 120.

чено у древних германцев [25] и у японцев [26]. Аналогичные отношения между металлургией, магией и основателями династий отмечены и в китайских мифологических традициях [27]. Те же самые отношения — бесконечно более сложные на этот раз — обнаруживаются между циклопами, дактилами, куретами, тельхинами и обработкой металлов [28]. Демонический, свойственный асурам [3)] характер кузнечной работы достаточно выявлен в мифах туземного населения Индии (бирхор, мунда, ораоны) [4)], где подчеркивается гордыня кузнеца и поражение, которое он терпит в конце концов от Высшего Существа, которому удается заставить его сгореть в собственной кузнице [29].

«Тайны обработки металла» напоминают нам тайны ремесла, которое передается посредством инициации у шаманов: в обоих случаях мы имеем дело с магической техникой эзотерического характера. Именно поэтому профессия кузнеца, как правило, наследственная, подобно профессии шамана. Более подробный анализ исторических отношений, существовавших между шаманизмом и обработкой металлов, увел бы нас слишком далеко от нашей темы. Здесь же нужно и важно показать, что магия металлообработки благодаря «власти над огнем», которую она подразумевает, присвоила себе ряд престижных аспектов шаманизма. В мифологии кузнецов мы находим определенное количество сюжетов и мотивов, заимствованных из мифологии шаманов и колдунов вообще. Такое положение вещей отмечается также в фольклорных традициях Европы, независимо от их происхождения: кузнец часто отождествлялся с демоническим существом; изве-

---

[25] Höffler. Kultische Geheimbünde, S. 54 sq. Об отношениях металлургия—магия в мифологических традициях см.: Meuli. Scythica, p. 175.

[26] Slawik. Kultische Geheimbünde, S. 697 sq.

[27] Granet M. Danses et légendes, vol. II. Paris, 1926, p. 609 sq.

[28] См.: Gernet L. et Boulanger A. Le génie grec dans la religion. Paris, 1932, p. 79; Hemberg B. Die Kabiren. Uppsala, 1950, p. 286 sq. Об отношениях между кузнецом, танцовщиком и колдуном см.: Eiser R. Das Quainszeichen und die Queniter. — "Le Monde Oriental", vol. 23, 1929, p. 48—112.

[29] См.: Chandra Roy S. The Birhors. Ranchi, 1925, p. 402 sq. (бирхор); Dalton E. T. Descriptive Ethnology of Bengal. Calcutta, 1872, p. 186 sq. (мунда); Dehon P. Religion and Customs of the Uranos. — "Memoirs of the Asiatic Society of Bengal", vol. I, № 9. Calcutta, 1906, p. 128 sq. (ораоны). По проблеме в целом см. увлекательные мемуары В. Рубена (Ruben W. Eisenschmiede und Dämonen in Indien, p. 11 sq.; 130 sq.; 149 sq.).

стно, что дьявол испускает огонь изо рта. В этом образе мы узнаем — в отрицательном переосмыслении — магическую власть над огнем.

«МАГИЧЕСКИЙ ЖАР»

Совершенно как и дьявол в верованиях европейских народов, шаманы суть не только «хозяева огня»: они могут также воплощать в себе духа огня настолько, чтобы во время камлания испускать пламя изо рта, из носа и проводить его через все тело [30]. Такого рода подвиги должны были быть отнесены к категории шаманских чудес, связанных с «властью над огнем». Эта магическая власть свидетельствует также о «состоянии духа», которого достигают шаманы.

Но концепция «мистического жара» не является монополией шаманизма, она принадлежит магии вообще. Многие «первобытные» племена представляют себе магически-религиозную власть как «обжигающую» и обозначают ее словами типа: «жар», «ожог», «очень горячо» и т. д. У населения Добу понятие «жар» связывается с понятием «колдовство» [31]. То же самое отмечается и на островах Россел, где «жар» является атрибутом магов [32]. На Соломоновых островах те, кто обладает большим количеством *маны* [5)], считаются *сака*, то есть «обжигающими» [33]. В других местах, например на Суматре и на всем Малайском архипелаге, слова, обозначающие жар, выражают также идею зла, тогда как понятия блаженства, мира, безмятежности выражаются словами, означающими прохладу [34]. Именно по этой причине многие маги и колдуны пьют соленую или наперченную воду и едят крайне острые травы: они желают таким образом повысить свой внутренний «жар» [35]. Аналогичное соображение запрещает неко-

---

[30] Propp. Le radice storiche dei racconti di fate, p. 284. (приводятся примеры из шаманизма гиляков и эскимосов).

[31] Fortune R. E. Sorcerers of Dobu. London, 1932, p. 295 sq. См. также: Brown A. R. The Andaman Islanders. Cambridge, 1922, p. 266 sq.

[32] Webster. Magic, p. 7, цит. у: Armstrong W. E. Rossel Islands. Cambridge, 1928, p. 112 sq.

[33] Webster. Op. cit., p. 27; см.: Codrington R. H. The Melanesians. Oxford, 1891, p. 191 sq.

[34] Ibid., p. 27.

[35] Ibid., p. 7.

торым австралийским колдунам и колдуньям употреблять в пищу «жгучие» вещества: у них и так уже достаточно «внутреннего огня» [36].

Те же представления сохранились и в более сложных религиях. Индусы в наше время присваивают особенно могущественному божеству эпитеты «*prakhar*» («очень горячий»), «*jâjval*» («жгучий») или «*jvalit*» («владеющий огнем») [37]. Мусульмане Индии верят, что человек, общающийся с богом, становится «жгучим». Человек, который творит чудеса, называется «*sahib-josh*», причем *josh* означает «кипящий». В широком смысле, любые личности или действия, причастные к какой бы то ни было магическирелигиозной «власти», считаются «жгучими».

Здесь уместно напомнить о посвященческих парильнях североамериканских мистических братств и вообще о магической роли парильни во время подготовительного периода будущих шаманов у многих североамериканских племен. Экстатическая функция парильни в соединении с опьянением парами конопли была известна у скифов. В этом же контексте следует вспомнить *tapas* космогонических и мистических традиций древней Индии: «внутренний жар» и испарина «созидательны». Можно было бы привести и другие индоевропейские мифы с их *furor*, их *wut*, их *ferg*: ирландский герой Кухулин выходит таким «разогревшимся» из своего первого подвига (который, кстати, напоминает, как показал Жорж Дюмезиль, инициацию воинского типа), что ему приносят три чана холодной воды. «Его погрузили в первый чан, он так сильно разогрел воду, что эта вода так расколола доски и разорвала обручи чана, как раскалывают скорлупу ореха. Во втором чане вода вскипела до пузырей величиной с кулак. В третьем чане жар сделался таким, что одни люди выдерживают, а другие выдержать не могут. Тогда ярость (*ferg*) мальчика уменьшилась, и ему передали его одежду» [38]. Тот же «мистический жар» («воинского» типа) отличает героя нартов [39].

---

[36] Ibid., p. 237—238.

[37] Abbott J. The Keys of Power. A Study of Indian ritual and Belief. London, 1932, p. 5 sq.

[38] "Tâin Bö Cuâlnge" в переводе и переложении Ж. Дюмезиля (Dumézil G. Horace et les Curiaces. Paris, 1942, p. 35 sq.).

[39] См.: Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Paris, 1930, p. 50 sq., p. 179 sq; idem. Horace et les Curiaces, p. 55 sq.

Следует отметить, что все эти мифы и верования неразлучны с обрядами посвящения, которые требуют реального «владения огнем». Будущий эскимосский или маньчжурский шаман, подобно гималайскому или тантрическому йогу, должен доказать свое магическое могущество, выдерживая самый жестокий холод или высушивая мокрые покрывала на собственном теле. С другой стороны, целый ряд испытаний, налагаемых на будущих чародеев, дополняет, в обратном смысле, это владение огнем. Сопротивление холоду с помощью «мистического жара» или нечувствительность к огню равно свидетельствуют о достижении сверхчеловеческого состояния.

Шаманский экстаз зачастую достигался лишь после «разогрева». Мы имели случай это заметить: демонстрация факирских способностей в некоторые моменты показа вызвана встающей перед шаманом необходимостью засвидетельствовать «второе состояние», достигнутое с помощью экстаза. Он колет себя ножами, он прикасается к раскаленному добела железу, глотает раскаленные угли, потому что не может иначе: ему нужно проверить новое сверхчеловеческое состояние, которого он только что достиг.

Есть все основания предположить, что использование наркотиков стимулировалось стремлением обрести «магический жар». Курение определенных трав, «возжигание» определенных растений — все это имело целью укрепление «силы». Одурманенный наркотиками «накаляется»; наркотическое опьянение «жгуче». Механическими средствами старались добиться «внутреннего жара», приводящего к трансу. Следует также принять во внимание символическое значение одурманенности: она приравнивалась к «смерти»; одурманенный покидал свое тело, принимал состояние умерших и духов. Поскольку мистический экстаз уподоблялся временной «смерти» или расставанию с телом, все способы наркотического опьянения, приводящие к подобным результатам, включались в технику экстаза. Но при более внимательном знакомстве с проблемой возникает впечатление, что использование наркотиков свидетельствует скорее об упадке техники экстаза или о ее распространении на «низшие» слои населения или социальные группы [40]. Во всяком случае, отмечено, что наркотики (табак и пр.) начали использоваться в шаманизме крайнего Северо-Востока сравнительно недавно.

Сибирские, эскимосские, североамериканские шаманы «летают» [41]. Во всем мире колдунам и целителям приписывают ту же магическую силу [42]. На острове Малекула (архипелаг Новые Гебриды) колдуны (*bwili*) умеют превращаться в животных, но чаще предпочитают превращаться в разных птиц, так как их способность летать делает их похожими на духов [43]. Колдун «входит в шалаш, построенный им в лесу из пальмовых листьев, украшает верхнюю часть рук и предплечья длинными перьями цапли. И наконец, разжигает огонь в маленьком шалаше, не выходя из него... Дым и пламя должны поднять его в воздух, и он, как птица, летит туда, куда хочет...» [44].

Эти черты напоминают нам орнитоморфную символику костюма сибирских шаманов. У даяков шаман, сопровождающий души умерших в потусторонний мир, тоже принимает облик птицы [45]. Мы уже видели, что ведический жрец, дойдя до верхнего конца лестницы, раскидывает

---

[40] Мы надеемся еще вернуться в другом месте к этому вопросу в рамках более подробного исследования психоидеологии и техники «внутреннего жара». О различных структурах представлений об огне см.: Bachelard G. La psychanalyse du feu. Paris, 1935.

[41] См., например: Czaplicka A. Aboriginal Siberia, p. 175 sq. 238 sq.; Kroeber. The Eskimos of the Smith Sound. — "Bulletin of the American Museum of Natural History", vol. 12, 1900; p. 303; Thalbitzer. Les magiciens Esquimaux, p. 80—81; Layard J. W. Shamanism. An analysis based on comparison with the flying tricksters of Malekula. — "Journal of the Royal Anthropological Institute". vol. 60, 1930, p. 536 sq.; Métraux A. Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale ("Acta Americana", II, 1944. p. 197, 219, 320—341), p. 209; Itkonen. Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, p. 116.

[42] Австралия: Perry W. J. The Children of the Sun (2-e ed.). London, 1926, p. 396, 403 sq.; острова Тробриан: Malinowski B. The Argonauts of the Pacific. London, 1932, p. 239 sq. Ньямас (Njiamas) с Соломоновых островов превращаются в птиц и летают: Hocart A. M. Medicine and Witchcraft in Eddy-stone of the Salomon. — "Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 55, 1925, p. 231—232.

[43] Layard J. Malekula. Flying tricksters, ghosts, gods and epileptics, p. 504 sq.

[44] Wirz P. Die Marind-anim von holländisch Süd-New-Guinea, III, p. 74, цит. и перев. у: Lévy-Bruhl L. La Mythologie primitive. Paris, 1936, p. 232.

[45] Chadwick N. K. The Growth of Literature, vol. III, p. 495; idem. Poetry and Prophecy. Cambridge, 1942, p. 27.

руки, как птица крылья, восклицая: «Я достиг Неба!» и т. д. Тот же обряд на Малекуле: в кульминационный момент жертвоприношения жрец раскидывает руки, имитируя сокола, и начинает воспевать звезды [46]. Способностью летать, согласно многим традициям, обладали все люди мифических времен: все могли добраться до Неба или на крыльях легендарной птицы, или на облаках [47]. Нет смысла останавливаться на всех отмеченных до сих пор деталях, касающихся символики полета (перья, крылья и т. д.). Добавим только, что распространенное по всей Европе поверье приписывало колдунам и колдуньям способность летать по воздуху [48]. Мы знаем, что та же магическая способность приписывается йогам, факирам и алхимикам. Однако уточним, что подобные способности зачастую носят здесь чисто духовный характер: «полет» означает лишь ум, понимание тайных вещей и метафизических истин. «Ум (*manas*) — самая быстрая из птиц».— гласит «Ригведа» (VI, 9, 5). А в «Панчавимша Брахмана» (XIV, 1, 13) уточняется: «Тот, кто понимает, имеет крылья» [49].

Адекватный анализ символики магического полета завел бы нас слишком далеко. Отметим только, что два важных мифических мотива помогли придать ей ее нынешнюю структуру: мифический образ души в виде птицы и концепция птиц как проводников душ. Негеляйн, Фрэзер, Фробениус собрали большое количество материалов, касающихся этих двух мифов о душе [50]. Для нас в данном случае главное то, что колдуны и шаманы здесь, на земле, столько раз, сколько пожелают, способны «по-

---

[46] Layard J. Stone Men of Malekula. London, 1942. p. 733—734.

[47] Так, например, на острове Яп: Walleser. Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee ("Anthropos", vol. 8, 1913, p. 607—629), p. 612 sq.

[48] См.: Kittredge. Witchcraft in Old and New England. Harvard, 1929, p. 243 sq., 547—548 (библиография); Penzer-Tawney. The Ocean of Story, vol. II, p. 104; Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature, vol. III, p. 217; Runeberg A. Witches, Demons, and fertility magic. Helsingfors, 1947, p. 15 sq., 93 sq., 105 sq., 222.

[49] О символике «полета по воздуху» см.: Coomaraswamy A. K. Figures of Speech and Figures of Thought. London, 1946, p. 183.

[50] Душа-птица: Negelein J. von. Selle als Vogel. — "Globus", vol. 79, p. 357—361, 381—384; Frazer J. G. Tabou et les vérils de l'âme. Paris, 1927, p. 28. Птица психопомпная: Frobenius L. Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar, 1898, S. 11; Frazer. La crainte des morts. Paris, 1934, I, p. 239 sq.

кинуть тело», то есть достичь смерти, которая одна может превратить в «птиц» остальных людей: шаманы и колдуны могут наслаждаться состоянием «душ», «бесплотных», в то время как для обычных людей это доступно лишь в момент их смерти. Такой магический полет выражает одновременно автономность души и экстаза. Именно этим объясняется тот факт, что данный миф смог войти в столь разные культурные комплексы как колдовство, мифология сновидений, солнечные культы и апофеозы императоров, техника экстаза, погребальная символика и т. д. Одновременно он связан и с символикой восхождения. В этом мифе о душе содержится в зародыше вся метафизика независимости и духовной свободы человека: именно там следует искать отправную точку для первых умозрительных построений о добровольном расставании с телом, о всемогуществе разума, о бессмертии человеческой души. Анализ «образа движения» может показать, насколько важное место занимает ностальгия по полету в человеческой психике [51]. Главный момент здесь в том, что мифология и обряды магического полета, свойственные шаманам и колдунам, утверждают и провозглашают их трансцендентность по отношению к человеческому состоянию: взлетая в воздух под видом птиц или в своем обычном виде, шаманы как бы подчеркивают упадок человека. Ведь во многих мифах, как мы уже видели, упоминается о правремени, когда *все люди* могли подняться до небес, взобравшись на гору, на дерево или на лестницу или взлетая с помощью собственных средств или же с помощью птиц. Упадок человечества препятствует отныне большинству людей улететь на небо; только смерть возвращает людям (и то не всем!) их изначальное состояние, только тогда они могут подняться в небо и летать, как птицы, и т. д.

Не развивая далее анализ символики полета и мифологии души-птицы, мы напомним, что концепция души-птицы, а отсюда и отождествление смерти с птицей отмечались уже в религиях архаического Ближнего Востока. Египетская «Книга Мертвых» (гл. XXVII) описывает смерть в виде улетающего сокола, а в Двуречье умерших

---

[51] См., например: Bachelard G. L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement. Paris, 1943 и статью «Durohâna and the "waking dream"» в: Art and Thought. A volume in Honour of the late Dr. A. K. Coomaraswamy. London, 1947, p. 209—213.

представляли в виде птиц. Миф этот, по всей видимости, еще намного древнее: на доисторических памятниках Европы и Азии Мировое Древо изображается с двумя птицами на ветвях [52]; эти птицы наряду с космогоническим значением, видимо, символизируют также Душу-Предка. И действительно, можно вспомнить, что в центральноазиатской, сибирской и индонезийской мифологиях птицы, сидящие на ветвях Мирового Древа, представляли собой души людей. Шаманы — поскольку они могут превращаться в «птиц», то есть из-за их состояния «духа», — способны улетать до самого Мирового Древа, чтобы вернуть оттуда «души-птицы».

На этих нескольких примерах мы видим, что символика и мифология «магического полета» в узком смысле слова выходят за рамки шаманизма и даже предшествуют ему: они принадлежат идеологии магии вообще и играют главную роль во многих магически-религиозных системах. Однако интеграция этой символики со всеми этими мифологиями в шаманизме вполне объяснима: разве они не подчеркивают и не демонстрируют очевидность сверхчеловеческого состояния шаманов, а в конечном счете свободу их передвижения во всех трех космических зонах и неограниченного перехода от «жизни» к «смерти» и наоборот, совершенно как «духи», престиж которых они себе присвоили? «Магический полет» могущественных персонажей свидетельствует о той же независимости и той же победе над Смертью.

Напомним в связи с этим, что левитация [6)] святых и чародеев отмечается также и в христианских и исламских традициях. В католической агиографии отмечено большое количество случаев левитации и даже «полет», материалы Оливье Леруа [53] это подтверждают. Самым знаменитым тому примером является пример св. Иосифа Копертинского (1603—1663). Один свидетель описывает его левитацию следующим образом: «...он поднялся в пространство и взлетел, как птица, на главный алтарь, где он приложился к дарохранительнице...» «Иногда видели также, как он... взлетал на алтарь св. Франциска и Пресвятой Девы Гротелосской...» В другой раз он взлетел на

---

[52] См.: Wilke G. Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst. — "Mannus", vol. XIV, 1922, p. 73—99.

[53] Leroy Olivier. La lévitation. Paris, 1928.

оливу: «...и он оставался полчаса коленопреклоненным на ветке, и видели, как она покачивалась, будто бы на ней сидела птица». В другом случае он в экстазе пролетел в двух с половиной метрах над землей до миндального дерева, росшего метрах в тридцати. Среди других бесчисленных примеров левитации или полета святых или благочестивых остановим свое внимание еще на случае сестры Марии [монастыря] распятого Иисуса, кармелитки-арабки: она поднималась очень высоко в воздух, до вершин деревьев в Кармельском саду в Вифлееме, «но она начинала подниматься, опираясь на отдельные ветки, и никогда не парила свободно в пространстве».

МОСТ И «ТРУДНЫЙ ПЕРЕХОД»

Шаманы, равно как и умершие, во время своего путешествия в инфернальный мир должны перейти мост. Подобно смерти, экстаз влечет за собой «перемену», которую миф пластично преобразует в опасный переход. Намереваясь вернуться к этой теме в специальном исследовании, удовольствуемся здесь краткими замечаниями. Символика погребального моста распространена повсеместно и выходит за рамки идеологии и мифологии шаманизма [54]. Эта символика перекликается, с одной стороны, с мифом о мосте (или о дереве, лиане и т. д.), который соединял раньше Землю с Небом и благодаря которому люди без труда сообщались с богами; с другой стороны, у него есть нечто общее с символикой инициаций [7)], то есть с символикой «узкой двери» или «парадоксального прохода», которую мы проиллюстрируем несколькими примерами. Мы имеем здесь дело с мифологической системой, главными составными частями которой были следующие: а) *во время оно,* в райские времена человечества, Землю с

[54] Кроме цитируемых на страницах данного исследования примеров, см.: Zemmrich J. Toteninseln und verwandte geographische Mythen. ("Internationales Archiv für Ethnographie", vol. IV, 1891, p. 217—244), p. 236 sq.; Moss R. The Life after Death in Oceania and the Malay Archypelago. Oxford, 1925; Weinberger-Goebel K. Melanesische Jenseitsgedanken, p. 101 sq.; Rasanen M. Regenbogen—Himmelsbrücke.—"Studia Orientalia", XIV, I, 1947. Helsinki; Koch Th. Zum animismus der südamerikanischen Indianern, S. 129 sq.; Numazawa F. K. Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie. Lüzern—Paris, 1946, p. 151, 313, 393; Vannicelli L. La religione dei Lolo. Milano, 1944, p. 179; Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature, vol. III, p. 22 (F 152).

Небом соединял мост [55], и можно было переходить с одной стороны на другую беспрепятственно, потому что не было *смерти;* б) после того как *легкие* сообщения между Землей и Небом были прерваны, через мост проходить можно было только в виде «духа», то есть после смерти или в экстазе; в) такой переход труден, иными словами, он усеян препятствиями, и не всем душам удается перейти этот мост: нужно противостоять демонам и чудовищам, стремящимся истребить душу, или же пройти по мосту, который становится тонким и острым, как лезвие бритвы, на пути нечестивцев, и т. д.; только «добрые» и особенно *посвященные* легко проходят через мост (эти последние в какой-то мере знают дорогу, поскольку перенесли уже ритуальную смерть и воскрешение); г) некоторым избранным тем не менее удается перейти через него при жизни — либо в экстазе, как шаманы, либо «силой», как некоторые герои, либо, наконец, «парадоксальным образом» — благодаря «мудрости» или посвящению.

Существенным является то, что многие ритуалы предназначены для того, чтобы символически «построить» «мост» или «лестницу», и это делается исключительно силой самого обряда. Эта идея проходит, например, в символике брахманического жертвоприношения (см.: Тайттирия Самхита, VI, 5, 3, 3; VI, 5, 4, 2; VII, 5, 8, 5, и т. д.). Нам известно, что веревка, которая соединяет церемониальные березы, устанавливаемые для шаманского камлания, называется именно «мостом» и символизирует восхождение шамана на Небо. В некоторых японских обрядах посвящения кандидаты должны построить «мост» на семи стрелах и с помощью семи дощечек [56]. Этот обряд следует сопоставить со ступенями из ножей, по которым взбираются кандидаты во время посвящения их в шаманы, и вообще с инициационными обрядами восхождения. Смысл всех этих обрядов «опасного перехода» в следующем: между Землей и Небом устанавливают связь, стараясь воссоздать «коммуникабельность», которая была законом *во время óно.* Под определенным углом зрения все обряды посвящения преследуют цель восстановления «прохода» в потусторонний мир, а вместе с тем

[55] См.: Numazawa. Op. cit., p. 155 sq.; Fischer H. Indonesische Paradiesmythen ("Zeitschrift für Ethnologie", vol. 64, 1932, S. 204—245), S. 207 sq.

[56] У женщин-шаманок островов Рюкю, см.: Slawik. Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen, S. 739.

и уничтожения разрыва уровней, характеризующего человеческое состояние после «падения».

Жизненность символики моста подтверждается и тем, какую роль она играет как в христианских и исламских апокалипсисах, так и в западных средневековых традициях посвящения. «Видение св. Павла» показывает нам мост, «узкий, как волос», который соединяет наш мир с Раем[57]. Тот же образ встречается у арабских писателей и мистиков: мост «тоньше волоса» связывает Землю с астральными сферами и Раем[58]; совсем как в христианских традициях, грешники, неспособные пройти по нему, низвергаются в Ад. В арабской терминологии ясно подчеркивается «труднодоступный» характер моста или «тропинки»[59]. В средневековых легендах говорится о «мосте, скрытом под водой», и о мосте-сабле, по которому герой (Ланселот) должен пройти с обнаженными руками и ногами. Этот мост «острее косы», и переход по нему совершается «в страданиях и муках». Инициатический характер перехода через мост-саблю подтверждается и другим обстоятельством: перед тем как ступить на него, Ланселот замечает на другом берегу реки двух львов, но, дойдя до него, он видит лишь одну ящерицу. «Опасность» исчезает уже от одного того, что выдержано испытание посвящения[60].

«Узкий» или «опасный проход» — обычный мотив как погребальной мифологии, так и мифологии инициаций (известно, что они не только близки, но иногда даже совпадают). В Новой Зеландии умерший должен пройти очень узкий проход между двумя демонами, которые пытаются его задержать: если он «легкий», ему удается пройти, но если он «тяжелый», он падает и становится добычей демонов[61]. «Легкость» или «быстрота» — как в мифах, где требуется пройти «очень быстро» между челюстями чудовища, — это всегда символическая формула

---

[57] См.: Palacios M. A. La escatologia musulmana en la Divina Comedia (2 éd.). Madrid—Granada, 1943, p. 282.

[58] Ibid., p. 182.

[59] Ibid., p. 181 sq. Исламская концепция моста (sirât) имеет персидское происхождение; ibid., p. 180.

[60] См. тексты, воспроизведенные у: Zimmer H. The king and the corpse. New York, 1948, p. 166 sq., 173 sq. См.: ibid., p. 166 (рис. 3) прекрасное изображение «прохода через мост-меч», взятое из французской рукописи XII века.

[61] Handy E. S. C. Polynesian Religion. Honolulu, Hawaï, 1927, p. 73 sq.

«ума», «мудрости», «трансцендентности», а в конечном счете — инициации. «Нелегко пройти по заостренному лезвию бритвы», — говорят поэты, чтобы объяснить трудности пути (ведущего к высшему знанию), — сказано в „Катхака Упанишада" (III, 14) [62]. Эта формулировка выявляет инициационный характер метафизического познания. «Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Евангелие от Матфея, VII, 14).

На самом деле символика «узкой двери» и «опасного моста» имеет много общего с символикой того, что мы назвали «парадоксальным переходом», поскольку она порою предстает как некая невозможность или безвыходное положение. Вспомним, что кандидаты в шаманы или герои некоторых мифов оказываются иногда в явно безнадежном положении: они должны пройти там, где «встречаются ночь и день», или найти дверь в стене, или подняться на небо через проход, который приоткрывается лишь на мгновение, пройти между двумя непрерывно движущимися жерновами, между двумя скалами, которые все время сталкиваются, или же между челюстями чудовища и т. д. [63] Как верно отметил А. Кумарасвами, во всех этих мифических образах выражается потребность преодолеть противоположности, отменить полярность, характеризующую человеческое состояние, чтобы прийти к последней реальности. «Тот, кто хочет переправиться из этого мира в другой или вернуться оттуда, должен сделать это в одномерный и вневременной «интервал», разделяющий силы родственные, но противостоящие, через которые можно пройти лишь мгновенно». В мифах этот «парадоксальный» проход подчеркивает именно то, что тот, кому удается его осуществить, вышел за рамки человеческого состояния: он шаман, герой или «дух»; и действительно, «парадоксальный переход» можно осуществить, только будучи «духом».

---

[62] Об индийской и кельтской символике моста см.: Coomaraswamy D. L. The perilous Bridge of Welfare. — "Harvard Journal of Asiatic Studies", vol. VIII, 1944, p. 196—213; см. также: Coomaraswamy A. K. Time and Eternity. Ascona, 1947, p. 28, n. 36.

[63] Об этих мотивах см.: Cook A. B. Zeus, III, 2. Cambridge, 1940, Appendix P: "Floating Islands", p. 975—1016; Coomaraswamy A. Symplegades. — Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to G. Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday. N. Y., 1947, p. 463—488.

Эти несколько примеров освещают функцию мифов, обрядов и символов «перехода» в идеологии и технике шаманизма. Проходя в экстатическом состоянии через «опасный мост», который соединяет два мира и с которым только мертвые могут померяться силами, шаман, с одной стороны, показывает, что он — «дух», а уже не человеческое существо, а с другой стороны, он пытается восстановить «сообщаемость», существовавшую *во время бно* между земным миром и небом. Действительно, то, что в наши дни совершает *в экстазе* шаман, раньше, на заре времен, были способны совершать все человеческие существа *во плоти*: они поднимались на небо и спускались обратно, не прибегая к помощи транса. Экстаз реактуализует — временно и для ограниченного числа субъектов — шаманов, изначальное состояние человечества в целом. В этом отношении мистический опыт «первобытных» людей есть возврат к истокам, отступление в мистические времена потерянного рая. Для шамана, впавшего в экстаз, Мост (или Дерево, Лиана, Веревка и т. д.), соединявший *во время бно* Землю с Небом, вновь обретает на какое-то мгновение свою реальность и актуальность.

ЛЕСТНИЦА — ДОРОГА МЕРТВЫХ — ВОСХОЖДЕНИЕ

Известны бесчисленные примеры восхождения шамана на небо с помощью лестницы[64]. Та же лестница используется, либо чтобы облегчить нисхождение богов на землю, либо чтобы обеспечить вознесение души умершего. Так, в Индонезии богу Солнца предлагают спуститься на землю по лестнице с семью ступенями. У даяков-дусунов целитель, вызванный лечить больного, устанавливает посреди помещения лестницу, достающую до крыши; по этой лестнице и спускаются духи, которых колдун призывает, чтобы стать одержимым ими[65]. Некоторые малайские племена вбивают в могилы палки, которые они называют «лестницами душ», несомненно для того, чтобы призвать умерших покинуть могилу и улететь на небо[66].

---

[64] См. фотографию подобной лестницы, используемой колдуном бхилов, в: Koppers W. Die Bhil in Zentralindien. Horn—Wien, 1948, pl. XIII, fig. 1.

[65] Frazer J. G. Folklore in the Old Testament. London, 1919, vol. II, p. 54—55.

[66] Skeat W. W. et Blagden. Pagan Races of the Malay Peninsula. London, 1906, vol. II, p. 108, 114.

Магары — непальское племя — используют символическую лестницу, делая девять зарубок или ступеней на палке, которую они вбивают в могилу: эта лестница служит душе умершего для того, чтобы подняться на небо [67].

Египтяне сохранили в своих погребальных текстах выражение *asken pet* (*asken*-ступень), чтобы показать, что лестница, предоставленная им богом Ра, чтобы подняться на небо, — настоящая лестница [68]. «Установлена для меня лестница, чтобы встретиться с богами», — говорится в «Книге Мертвых» [69]. «Боги ему делают лестницу, чтобы с ее помощью он поднялся на небо». Во многих захоронениях древнего и среднего царства были найдены амулеты, изображающие разные виды лестниц, и в том числе приставные (*maquet*) [70]. Подобные фигурки зарывались в могилах на Рейнской границе (Римской империи) [71].

Лестница (*climax*) с семью ступенями отмечена в митраистских мистериях [8)], и мы знаем, как царь-жрец Косинга угрожал своим подданным отправиться за Герой с помощью лестницы. Восхождение на небо путем церемониального подъема по лестнице было, вероятно, частью орфической инициации [72 9)]. Во всяком случае, символика

---

[67] Risley H. H. The Tribes and Castes of Bengal. Calcutta, 1891, vol. II, p. 75. Русские из Воронежа выпекают из теста маленькие лестницы в честь своих умерших, а иногда изображают на них семью полосками семь небес. Этот обычай был заимствован также марийцами; см.: Frazer. Folklore in the Old Testament, II, p. 57; idem. La crainte des morts, vol. I, p. 235. О лестнице в русской погребальной мифологии см.: Propp. Le radice storiche dei racconti di fate, p. 338 sq.

[68] См., например: Budge W. From fetish to God in Ancient Egypt. Oxford, 1934, p. 346; Blok H. P. Zur altägyptischen Vorstellungen der Himmelsleiter. — "Acta Orientalia", vol. VI, 1928, p. 257—269.

[69] Цит. у: Weill R. Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale. Paris, 1936, p. 52. См. также: Breasted J. H. The development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London, 1912, p.. 112 sq., 156 sq.: Müller W. Max. Egyptian Mythology. Boston, 1918, p. 176; Perry J. W. The Primordial Ocean. London, 1936, p. 263, 266; Vandier J. La Religion égyptienne. Paris, 1944, p. 71—72.

[70] См., например: Budge W. The Mummy. Cambridge, 1925, p. 324, 327. Изображения погребально-небесных лестниц см.: idem. The Egyptian Heaven and Hell. London, 1925, vol. II, p. 159 sq.

[71] См.: Cumont F. Lux Perpetua, p. 282.

[72] Такова, во всяком случае, гипотеза А. Б. Кука (Cook A. B. Zeus, II, I. Cambridge, 1925, p. 124 sq.), который располагает боль-

восхождения по лестнице была уже известна в Греции[73].

В. Буссе давно уже сопоставил митраистскую лестницу с аналогичными восточными концепциями и показал общность их космологической символики[74]. Однако следовало бы также выявить символику «центра мира», незримо присутствующую во всех небесных вознесениях. Иаков видит во сне лестницу, верхний конец которой достигает неба, так что «Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Кн. Бытия, 28, 12). Камень, на котором засыпает Иаков (Вефиль), находится «в центре мира», так как именно там происходит связь между всеми космическими зонами[75]. Согласно исламской традиции, Магомет видел, как от Иерусалимского храма (самого что ни на есть «центра») возвышалась до неба лестница с ангелами по правую и по левую сторону, а по ней души праведников поднимались к богу[76]. Мистическая лестница многократно встречается в христианской традиции: например, мученичество св. Перепетуи или легенда о св. Олаве[77]. Св. Иоанн Лествичник использует символику лестницы

шим количеством данных о ритуальных лестницах в других религиях. См. также: Guthrie W. K. C. Orpheus and Greek Religion. London, 1935, p. 208.

[73] См.: Cook. Zeus, II, I, p. 37, 127 sq. См. также: Edsman C.-M. Le baptême de feu. Uppsala, 1940, p. 41.

[74] Bousset W. Die Himmelsreise der Seele. — "Archiv für Religionswissenschaft", IV, 1901, S. 155—169; см. также: Jeremias A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Berlin, 1929, S. 180. Восьмой том "Vorträge" Библиотеки Варбурга посвящен небесным путешествиям души в различных традициях (Leipzig, 1930); см. также: Saxl F. Mithras. Berlin, 1931, S. 97 sq.; Rowland B. Studies in the Buddhist Art of Bâmiyân.—Art and Thought, p. 48.

[75] См.: Traité d'Histoire des Religions, p. 201 sq., 326 sq. Не забудем и о другом виде восхождения на небо: восхождение Правителя или Пророка затем, чтобы получить из рук верховного Бога «небесную книгу», — очень важный мотив, изученный в: Widengren Geo. The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book. Uppsala, 1950.

[76] Palacio M. A. La escatologia musulmana en la Divina Comedia, p. 70. Согласно другим традициям, Магомет добрался до неба на спине птицы. Так в «Книге Лестницы» рассказывается, что он совершил свое путешествие верхом на «своего рода утке, больше осла и меньше мула», ведомый архангелом Гавриилом (см.: Cerulli E. Il "libro della scala". — Studi e Testi, 150: Citta di Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949). Впрочем, «магический полет», подъем, вознесение являются соответственными формулами идентичной символики и мистического опыта.

[77] См.: Edsman. Le baptême de feu, p. 32 sq.

для изображения различных фаз духовного восхождения. Удивительно сходная символика встречается в исламской мистике: вознесение души к богу состоит в обязательном подъеме на семь ступеней: раскаяние, воздержание, отречение, бедность, терпение, вера в бога, удовлетворение[78]. Символика «ступени», «лестницы» и «вознесения» не перестает использоваться христианской мистикой. Данте видит на небе Сатурна золотую лестницу, головокружительно уходящую вверх к последней небесной сфере, по которой поднимаются души блаженных (Рай, XXI—XXII)[79]. Лестница с семью ступенями сохранилась также в алхимической традиции: в одном алхимическом кодексе посвящение в алхимики изображается с помощью лестницы с семью ступенями, по которой поднимаются люди с завязанными глазами; на седьмой ступени — человек без повязки на глазах, перед закрытой дверью[80].

Миф о восхождении на небо по лестнице известен также в Африке[81], в Океании[82] и в Северной Америке[83]. Но лестница — лишь один из многочисленных символов восхождения. Неба можно достичь и с помощью огня или дыма[84], взбираясь на дерево[85] или на гору[86], поднимаясь

[78] Leeuw van der. La religion dans son essence et ses manifestations. Paris, 1948, p. 484 с примечаниями.

[79] Иоанн Креститель изображает этапы мистического совершенствования в виде трудного восхождения; в его "Sibida del Monte Carmelo" описываются аскетические и духовные подвиги, как долгое и скучное восхождение на гору. В некоторых легендах Восточной Европы Крест Христа считается мостом, лестницей, которая служит Господу для того, чтобы спускаться на землю, а душам — чтобы подниматься к нему; Harva (=Holmberg). Der Baum des Lebens, p. 133. О византийской иконографии Небесной Лестницы см.: Coomaraswamy. Svayamâtrnnâ: Janua Coeli, p. 47.

[80] Carbonelli G. Sulle fonti storiche della chimica et dell' alchimia in Italia. Roma, 1925, p. 39, fig. 47: речь идет об одном *кодексе* Королевской библиотеки в Модене.

[81] См.: Verner A. African Mythology. Boston, 1925, p. 136.

[82] См.: Jensen Ad. E. Hainuwele. Frankfurt am Main, 1939, S. 51, 84 sq.: idem. Die Drei Ströme. Leipzig, 1948, S. 164; Chadwick. The Growth of Literature, III, p. 481 sq.

[83] Thompson S. Motif-Index, III, p. 8.

[84] См. например: Pettazzoni R. Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia. Roma, 1946, p. 68, n. 1; Riesenfeld A. The megalithic Culture of Melanesia. Leyden, 1950, p. 196 sq.

[85] См. Gennep A. van. Mythes et Légendes d'Australie, XVII, LVI; Pettazzoni. Op. cit., p. 67, n. 1; Chadwick. Op. cit., III, p. 486 sq.; Tegnaeus H. Héros Civilisateur. Uppsala, 1950, p. 150, n. 1.

[86] Колдун-целитель австралийского племени кулин может подниматься до самого «Темного Неба», похожего на гору; Но-

по веревке [87] или по лиане [88], по радуге [89] или даже по солнечному лучу и т. д. Вспомним, наконец, и другую группу мифов и легенд, связанных с темой восхождения: «цепь из стрел». Герой поднимается на небо, попадая первой стрелой в небесный свод, следующей стрелой — в первую, и так далее, пока они не образуют цепь между небом и землей. Этот мотив встречается в Меланезии, в Северной и Южной Америке; его нет в Африке и в Азии (но он есть у семангов и у коряков). Поскольку в Австралии не был известен лук, вместо него в мифе фигурирует копье с прикрепленным к нему длинным куском ткани; когда копье вонзается в небесный свод, герой поднимается туда по этой перевязи [90].

Потребовался бы целый том, чтобы подобающим образом изложить здесь эти мифические мотивы и связанные с ними ритуалы. Уточним только, что описанные пути годятся одинаково как для мифических героев, так и для шаманов (колдунов, чародеев-целителей и т. д.) и для некоторых избранных умерших. Мы не собираемся исследовать здесь очень сложную проблему многообразия загробных путей в различных религиях [91]. Отметим лишь, что, согласно верованиям некоторых племен, числящих-

witt A. W. The native tribes of South-East Australia. London, 1904, p. 490. См. также: Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee, vol. III, p. 845, 868, 871.

[87] См.: Pettazzoni R. Miti e Leggendi, I, p. 63 (тонга) и т. д.; Chadwick. Op. cit., III, p. 481 (морские даяки); Frazer. Folklore in the Old Testament, II, p. 54 (марийцы).

[88] Juynboll H. H. Religionen der Naturvölker Indonesiens ("Archiv für Religionswissenschaft", vol. 17, 1914, S. 582—606), S. 583 (Индонезия); Frazer. Folklore. II, p. 52—53 (Индонезия); Dixon R. Oceanic Mythology. Boston, 1916, p. 156; Werner A. African Mythology, p. 135; Alexander H. B. Latin American Mythology. Boston, 1920, p. 271; Thompson S. Motif-Index, III, p. 7. (Северная Америка). Почти в тех же самых районах обнаружен миф о восхождении по паутине.

[89] К приведенным в данном очерке примерам следует добавить: Juynboll. Op. cit., p. 585 (Индонезия); Evans. Studies in Religion, Folk-lore and Custom., p. 51—52 (дусуны); Chadwick. Growth, III, p. 272 sq.

[90] Pettazzoni R. The Chain of Arrows: The diffusion of a mythical motive (в "Folk-lore", vol. 35, 1924, p. 151—165), переиздано с приложениями (La catena di frecce, p. 63—79) в томе: Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia. Roma, 1946. А также: Jochelson. The Koryak, p. 293, 304; ibid., дополнительные примечания о распространении этого мотива в Северной Америке.

[91] Эту проблему мы рассмотрим в книге «Мифология смерти» ("Mythologies de la Mort").

ся среди самых архаических, умершие отправляются на небо, но что большинство «первобытных» народов знает по меньшей мере два загробных маршрута: небесный для избранных существ (вождей, шаманов, «посвященных») и горизонтальный, или инфернальный, для остальных людей. Так, какая-то часть австралийских племен — нарриньери, диери, буандик, курнаи — верит, что их умершие устремляются к небу [92]; у кулин они поднимаются по лучам заходящего солнца [93]. А в центральной части Австралии умершие не покидают знакомых мест, в которых они жили; в других местах они направляются в земли, лежащие на западе [94].

Согласно верованиям маори с Новой Зеландии, вознесение душ — это дело долгое и трудное, так как небес насчитывается до десяти, а боги живут лишь на последнем. Жрец, чтобы добраться туда, пользуется самыми разными средствами: он поет и тем самым магически сопровождает душу до самого неба; в то же время он старается путем особого ритуала отделить душу от трупа и забросить ее наверх. Когда умершим является вождь, жрец и его помощники прикрепляют перья птиц к концу палки и поют, поднимая понемногу палки в воздух [95]. Заметим, что и в этом случае только избранные поднимаются на небо; остальные смертные уходят за океан или в подземный мир.

Пытаясь получить общую картину всех мифов и обрядов, которые мы только что кратко перечислили, с удивлением замечаешь, что во всех них доминирует одна идея: сообщение между небом и землей возможно — или было возможно *во время оно* с помощью какого-либо средства (радуга, мост, лестница, веревка, лиана, «цепь из стрел»,

---

[92] См.: Frazer. The Belief in Immortality, vol. I. London, 1913, p. 134, 138.

[93] Howitt A. W. Native Tribes of South-East Australia, p. 438.

[94] По Гребнеру (Weltbild der Primitiven. München, 1924, p. 25) и В. Шмидту (Der Ursprung der Gottesidee. Münster, vol. I, 1926, S. 334—476; vol. III, 1931, S. 574—586 и т. д.) древнейшими австралийскими племенами были племена с Юго-Востока континента, то есть именно те, у которых отмечается четкая погребально-небесная концепция (связанная, несомненно, с верой в Высшее Существо уранической структуры). Напротив, племена Центральной Австралии, где преобладает «горизонтальная» погребальная концепция, связанная с культом предков и с тотемизмом, являются с этнологической точки зрения наименее «первобытными».

[95] Frazer. The Belief in Immortality, vol. II. London, 1922, p. 24 sq.

гора и т. д.). Все эти символические образы связи между небом и землей — лишь варианты Мирового Древа или Оси Мира. Мы знаем, что миф и символика Мирового Древа подразумевают идею «Центра Мира» — точки, где соприкасаются Земля, Небо и Преисподняя. Хотя символика «Центра» и играет фундаментальную роль в идеологии и в технике шаманизма, распространена она неизмеримо шире, чем сам шаманизм, и старше его. Символика «Центра Мира» перекликается также с мифом об изначальном времени, когда сообщение между небом и землей, богами и людьми было не только возможно, но и доступно для всех. Мифы, только что здесь перечисленные, говорят обычно об этом изначальном *времени бном,* но в некоторых из них упоминается о восхождении на небо, совершенном героем или правителем или колдуном уже *после* нарушения связи; иными словами, они предполагают возможность для некоторых избранных или привилегированных персонажей восходить к началу Времени, вернуться в мифическое и райское мгновение до «падения», то есть до разрыва сообщений между Небом и Землей.

Именно в эту категорию избранных или привилегированных входят шаманы; они не единственные, кто способен улетать на небо или добираться туда, поднимаясь по дереву, по лестнице и т. д., другие избранники могут соперничать с ними; правители, герои, посвященные. Шаманы превосходят других избранных своей особой техникой, какою является экстаз. Как мы уже видели, шаманский экстаз можно рассматривать как воссоздание человеческого состояния до «падения» — иначе говоря, он воспроизводит изначальное положение, возможное для остальных людей только с их смертью (поскольку вознесения на небо посредством обрядов *символичны,* а не *конкретны,* как в случае шаманов). И хотя идеология шаманизма в вопросе о восхождении вполне согласуется и перекликается с мифическими концепциями, только что нами рассмотренными («Центр Мира», прекращение связи, упадок человечества и т. д.), мы сталкивались со многими случаями шаманской практики, отклоняющейся от «нормы»: мы имеем в виду прежде всего рудиментарные и механические способы достижения экстатического состояния (наркотики, пляски до изнеможения, «одержимость» и т. д.). Здесь можно поставить вопрос следующим образом: нельзя ли эту отклоняющуюся от нормы технику,

помимо «исторических» объяснений, которые можно было бы для нее найти (упадок вследствие внешних культурных влияний, гибридизации и т. д.), интерпретировать также и в другом плане? Например, не обязано ли отклонение шаманского транса от «нормы» тому факту, что шаман пытается опробовать на *конкретном* опыте символику и мифологию, которые по самой своей природе не подлежат эксперименту, не поддаются «конкретной» «проверке опытом»; одним словом, не стремление ли достичь любой ценой и неважно каким способом вознесения *во плоти,* мистического и в то же время *реального* путешествия на небо, — не оно ли привело к ошибочным трансам, которые мы наблюдали; не является ли, наконец, такое поведение неизбежным следствием отчаянного желания «пережить», а иначе говоря, «опробовать на опыте» то, что в нынешнем человеческом состоянии возможно лишь в плане «духа»? Но мы предпочитаем оставить открытым этот вопрос, который к тому же выходит за рамки истории религий и вступает в область философии и теологии.

ПРОЛЕГОМЕНЫ РЕЛИГИОЗНОГО ДУАЛИЗМА: ДИАДЫ И ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ *

ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Религиозный и философский дуализм [1)] имеет длительную историю как в Европе, так и в Азии. Обсуждать здесь всю эту обширную проблему я не буду. Однако с начала века существует новый подход к дуализму и связанным с ним проблемам, таким как полярность, антагонизм и дополнительность, и мы до сих пор обращаемся к результатам этих исследований, особенно к выдвинутым в связи с ними гипотезам. Новый взгляд на проблему берет свое начало в монографии Дюркгейма и Мосса «О некоторых начальных формах классификации: к изучению коллективных представлений» [1]. Авторы не рассматривали непосредственно вопросов дуализма или полярности, но они предложили определенные типы социальной классификации, в основе которых в конечном счете лежит сходный принцип, а именно двоичное членение природы и общества. Статья вызвала исключительный резонанс, особенно во Франции. Фактически она представляет собой первое и наиболее блестящее проявление того, что можно назвать социологизмом, то есть социологии, возведенной в ранг универсального мировоззрения. По мнению Дюркгейма и Мосса, им удалось доказать, что идеи организуются в соответствии с моделью, задаваемой организацией общества. Для этих авторов существует тесная связь между социальной и логической системами. Причиной того, что вселенная делится на зоны большей или меньшей сложности (небо и земля, высокое и низкое, правое и левое, четыре стороны света и т. д.), является разделение общества на классы и тотемные группы.

---

* См.: Eliade M. The Quest History and Meaning in Religion. Chicago, 1969, p. 127—175.

[1] "Année Sociologique", 6, 1903, p. 1—72.

Обсуждение этой теории не входит в нашу задачу. Достаточно сказать, что Дюркгейм и Мосс не доказали, — и не могли доказать, — что общество явилось источником или моделью двоичной или троичной классификации[2]. Можно только утверждать, что в основе структурирования вселенной и общества лежит один и тот же принцип. Если кто-то хочет найти «источник» принципа, устанавливающего порядок в первозданном хаосе, искать его следует в первичном опыте *ориентации* в пространстве.

Как бы то ни было, монография Дюркгейма и Мосса вызвала заметный резонанс. В своем предисловии к английскому переводу Р. Нидэм называет большое число авторов и научных трудов, вдохновленных этим текстом или испытавших его направляющее воздействие. Среди наиболее известных — статья Роберта Херца о доминации правой руки. Автор приходит к выводу, что дуализм, который он считает основным принципом мышления у первобытных народов, главенствует во всей их общественной организации; соответственно, особое положение правой руки следует объяснять, исходя из религиозного разделения и противопоставления полюсов сакрального (небо, мужское, правое и т. д.) и профанного (земля, женское, левое и т. д.)[3]. А блестящий синолог Марсель Гране не поколебался написать в 1932 году, что «несколько страниц их монографии (то есть монографии Дюркгейма и Мосса) составляют веху в истории синологии»[4].

В первой четверти нашего века в связи с ростом знаний об общественных и политических институтах ученый

---

[2] В своем предисловии к английскому переводу этой работы Родни Нидхэм дал обзор наиболее существенных возражений (Primitive Classification. Chicago, 1963, p. XVII—XVIII, XXVI—XXVII).

[3] Hertz R. De la prééminence de la main droite. — "Revue Philosophique", 48, 1909, p. 553—580, в особенности p. 559, 561 и далее. В самое последнее время появился ряд работ, многое прояснивших в проблеме правого и левого в первобытной символической классификации; см., напр.: Beidelman T. O. Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on the Symbolic Classification. — "Africa", 31, 1961. p. 250—257; Needham R. The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism. — "Africa", 30, 1960, p. 20—33; Right and Left in Nyoro Symbolic Classification, ibid., 36, 1967, p. 426—452; Middleton J. Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda. — "History of Religions", 7. 1968, p. 187—208. В скором времени под редакцией Р. Нидэма должна появиться книга "Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification".

[4] Granet M. La Pensée chinoise. Paris, 1934, p. 29, n. 1.

мир был удивлен и озадачен обилием социальных организаций бинарного типа и многообразием форм «дуальности». Одновременно с расцветом социологизма Дюркгейма и его последователей в Англии господствующее положение заняла школа «диффузионистов». Представители этой школы утверждали, что социальные организации бинарного типа имеют историческое происхождение, будучи результатом завоевания одного народа другим и их последующего смешения, когда народ-победитель вырабатывает социальную систему в сотрудничестве с коренным населением территории. Именно так У. Г. Р. Риверс объясняет происхождение дуалистической организации в Меланезии[5].

Я не собираюсь здесь анализировать идеи и методы европейской школы диффузионизма. Она, однако, не была изолированным явлением. Целое движение, начатое Ратцелем, но отчетливое развитие получившее в работах Ф. Гребнера и В. Шмидта, настойчиво пыталось внести временно́е измерение и, соответственно, исторические методы в этнологию. Риверс и его ученики тоже связывали себя с этим движением, хотя и не принимали историко-культурной методологии Гребнера и Шмидта. Эти исследования вдохновлялись двумя основными соображениями: с одной стороны, существовало убеждение, что «дикари» не принадлежат к числу *Natur-völker* (естественных народов), что они суть порождение истории; с другой стороны, возводились в принцип бедность и даже практическое отсутствие творческих потенций у архаических и традиционных обществ, проявления же сходства между различными культурами объяснялись исключительно диффузией.

В Англии после смерти Риверса диффузионизм под влиянием Дж. Эллиота Смита и У. Дж. Перри принял форму панегиптизма. В своей книге «Дети Солнца» (1925 г.) Перри следующим образом представляет ход всемирной истории: в Индии, Индонезии, Океании и Северной Америке самой ранней формой социальной организации была дуальная организация, и только племена собирателей объединялись в семейные группы. Двучленная племенная структура была связана с комплексом специфических элементов культуры, самые важные из ко-

[5] Rivers W. H. R. The History of the Melanesian Society, 2 v. Cambridge, 1914, vol. 2, ch. 38; Social Origins. London, 1924.

торых — это тотемная система кланов, ирригация, мегалиты, орудия из полированного камня и т. д. Согласно Смиту и Перри, все эти культурные элементы имеют египетское происхождение. Начиная с пятой династии, утверждают они, египтяне предпринимали длительные путешествия в поисках золота, жемчуга, меди, специй и т. п., и где бы ни появлялись эти «дети Солнца», они приносили с собой и навязывали местным жителям свою социальную организацию и свою цивилизацию (то есть орошение, мегалиты и т. д.). В общем, согласно панегиптизму, единообразие большей части архаического мира с характерными для него охотой и собирательством иллюстрирует скудость творческих потенций первобытных народов; в то же время кажущееся единообразие традиционных обществ с их дуальной структурой выдает прямую или косвенную зависимость от древнеегипетской цивилизации, что опять-таки указывает на ограниченность творческих возможностей человека.

Было бы поучительно проанализировать как-нибудь причины поразительной, хотя и эфемерной популярности панегипетского диффузионизма. В трудах Дж. Эллиота Смита и У. Дж. Перри «историзация» первобытных культур достигла своего апогея. Все архаические миры от Океании до Северой Америки во всем своем богатейшем разнообразии были наделены «историей»; но везде это была *одна и та же история,* созданная *одинаковыми группами людей* — «детьми Солнца» или их представителями, подражателями или эпигонами. Предполагалось, что эта «история», единообразная во всех концах мира, имела только один центр и источник — Египет пятой династии. И одним из наиболее убедительных доказательств этого единства было для Перри наличие дуальной организации, предполагающее антагонистическое раздвоение общества.

ИСТОРИЦИЗМ И РЕДУКЦИОНИЗМ

Короче говоря, к началу двадцатых годов дуальной классификации общества и мира, со всеми космологиями, мифологиями и ритуалами, которые опирались на эту классификацию, приписывалось или *социальное* (Дюркгейм и его последователи) или *«историческое»* происхождение; в последнем случае его выводили из смешения двух этнических групп — меньшинства цивилизованных завоевателей и массы аборигенов, задержавшихся на прими-

тивном уровне развития (Эллиот Смит и панегиптисты). Не все представители «историцизма» разделяли крайности наиболее последовательных диффузионистов. Но при встрече с конкретной формой «дуализма» они испытывали соблазн объяснять ее «исторически», то есть как результат контакта двух разных народов и последовавшего затем их смешения. Так, например, в своей книге «Исследование о происхождении Рима» (1916 г.) А. Пиганьоль объяснял происхождение римлян как результат соединения латинов, то есть индоевропейцев, с сабинами, которые, по мнению французского ученого, были средиземноморской этнической группой.

> Что касается религии, то индоевропейцам, вероятно, принадлежал обряд кремации, а сабинам — захоронение трупов... Индоевропейцы предположительно ввели в Италии жертвенники с огнем, культ мужского огня, Солнца и птицы, а также неприятие человеческих жертв; сабинам следует приписать каменные алтари, которые они мазали кровью, они, вероятно, поклонялись луне и змее и приносили человеческие жертвы [6].

Начиная с 1944 года Жорж Дюмезиль терпеливо занимался разборкой этого сооружения [7]. Мы знаем теперь, что два способа погребения — кремация и захоронение — не являются отражением этнической двойственности. В действительности эти два способа часто сосуществуют [8]. В отношении же войны между Ромулом с его римлянами и Титом Татием с его сабинами Дюмезиль показал, что такая война является постоянной темой индоевропейской мифологии; он сравнивает ее с другой мифической войной — между двумя группами богов скандинавского пантеона, асами и ванами. Как и в случае римлян и сабинов, война асов и ванов не завершилась решающей битвой. Устав от чередования полупобед, асы и ваны заключили мир. Вожди ванов — боги Ньёрд, Фрейр и богиня Фрейя — были приняты в общество асов, принеся туда плодородие и богатство, которые они олицетворяли. С тех пор конфликтов между асами и ванами не возникало. (Можно добавить, что эта скандинавская мифическая

---

[6] Резюме взглядов Пиганьоля в кн.: Dumézil G. La Religion romaine archaïque. Paris, 1966, p. 72.

[7] См. кн.: Dumézil G. Naissance de Rome. Paris, 1944, ch. 2.

[8] Dumézil G. Religion romaine archaïque, p. 75 ff.

война была также «историзована» некоторыми учеными, которые объясняли эту длительную борьбу двух групп богов глубоко мифологизованными воспоминаниями о войне двух различных народов, в конечном счете слившихся в одну нацию, подобно сабинам и латинам в древней Италии.)

Таким образом, как показывают уже эти несколько примеров, ученые искали конкретный «источник» — социальную организацию или исторические события — для всех форм дуальности, полярности и антагонизма. Не так давно, однако, были сделаны попытки выйти за рамки этих двух подходов, которые можно назвать соответственно социологическим и историцистским. Например, структурализм трактует различные типы оппозиций как внешние выражения некоей системы, жесткой и обладающей отчетливой внутренней структурой, притом что действует она на бессознательном уровне. Начиная с Трубецкого, фонология превращается в изучение бессознательной структуры языка. Клод Леви-Строс приложил лингвистическую модель к анализу семьи, исходя из того принципа, что отношения родства образуют коммуникативную систему, сопоставимую с языком. Пары противоположностей (отец/сын, муж/жена и т. д.) составляют систему, понятную только при синхронном рассмотрении. Ту же лингвистическую модель Леви-Строс использует и в структурном исследовании мифа. Он полагает, что «назначение мифа — служить логической моделью для разрешения некоторого противоречия». Более того, «мифологическое мышление рождается из осознания (*prise de conscience*) определенных противоречий и ведет к их последовательному примирению» [9].

Итак, с точки зрения структурализма нельзя ни говорить о социальном происхождении полярностей, оппозиций и антагонизмов, ни объяснять их с помощью исторических событий. Скорее они являются внешними проявлениями некоей внутренне непротиворечивой системы, определяющей бессознательную деятельность психики. В итоге оказывается, что речь идет о структуре самой жизни, и Леви-Строс утверждает, что эта структура тождественна структуре материи. Иными словами, не существует разрыва при переходе от полярностей и оппозиций,

[9] Lévi-Strauss Cl. Anthropologie structurale. Paris, 1958, p. 254, 248.

усматриваемых на уровне материи, жизни, глубинных слоев психики, языка или социальной организации, к оппозициям, усматриваемым на уровне мифологического и религиозного творчества. Таким образом, вместо социологизма и историцизма мы получаем материалистический редукционизм, много более претенциозный, хотя и более тонкий, чем материализм классический или позитивистский.

Будучи историком религии, я воспользуюсь другим подходом. Для того чтобы понять функцию полярностей в религиозной жизни и мышлении архаических и традиционных обществ, нужна герменевтическая работа, а не приемы демистификации. Имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства — будь то мифы или богословские теории, системы пространственной организации или ритуалы, отправляемые двумя антагонистическими группами, парные божества или религиозный дуализм и т. д. — представляют собой, каждое на свой лад, некоторую совокупность произведений человеческого духа. Мы не имеем права относиться к ним иначе, чем, скажем, к древнегреческим трагедиям или какой-либо из великих религий. Мы не имеем права сводить их к чему-либо, отличному от того, чем они являются, то есть от произведений человеческого духа. Их смысл и значение — вот что, следовательно, необходимо постичь. Поэтому я приведу некоторое количество свидетельств, относящихся к различным культурам. Я выбрал их таким образом, чтобы проиллюстрировать удивительное многообразие предлагаемых ответов на загадки полярности и разрыва, антагонизма и чередования, двойственности и единства противоположностей [10].

ДВА ТИПА САКРАЛЬНОСТИ

Вспомним прежде всего, что религиозный опыт предполагает деление мира на *сакральное* и *профанное*. Структура этой оппозиции слишком сложна, чтобы обсуж-

[10] Мы оставляем без рассмотрения некоторые важные аспекты этой проблемы, такие, например, как мифы и ритуалы, связанные с двуполостью, религиозная морфология *coincidentia oppositorum* (единства противоположностей), мифологии и гностические построения, в центре которых конфликт богов и демонов, Бога и Сатаны и т. д. Их мы уже рассматривали в работе "Mephistophélès et l'Androgyne" (Paris, 1962, p. 95—154).

дать ее здесь; кроме того, эта проблема не имеет прямого отношения к нашей теме. Достаточно сказать, что в данном случае речь не идет о первичном дуализме, поскольку диалектика иерофании преобразует профанное в сакральное. С другой стороны, многочисленные процессы десакрализации совершают обратное преобразование сакрального в профанное. Между тем оппозиция сакрального и профанного в качестве образцовой включается в бесчисленные списки бинарных противопоставлений вместе с оппозициями мужского — женского, неба — земли и т. д. При более тщательном рассмотрении становится очевидно, что в тех случаях, когда противостояние полов выражается в религиозном контексте, речь идет не столько об оппозиции сакрального-профанного, сколько о противостоянии двух типов сакральности, один из которых является исключительной принадлежностью мужчин, а другой — женщин. Так, в Австралии, как и в других местах, целью инициации [2)] при достижении половой зрелости является отделение подростка от мира матери и женщин и введение его в «священный мир», чьи тайны ревностно охраняются мужчинами. Вместе с тем повсюду в Австралии у женщин тоже есть свои тайные обряды, которые иногда считаются столь могущественными, что никто из мужчин не может подглядеть их безнаказанно [11]. Более того, согласно некоторым мифологическим традициям самые сокровенные предметы культа, ныне доступные только мужчинам, изначально принадлежали женщинам; такие мифы свидетельствуют не только о религиозном антагонизме полов, но и о признании изначального превосходства женской сакральности [12].

Сходные традиции могут быть обнаружены и в других архаических религиях, и там они имеют то же значение; это значит, что существует качественное различие, а следовательно, антагонизм между типами сакральности, присущими каждому из полов. Например, у малекула слово «илео» означает сакральность, специфическую для мужчин; однако его антоним — «ига» — не означает профанного, но описывает другую форму сакрального, составляю-

[11] Berndt R. M. and C. H. The World of the First Australians. Chicago, 1964, p. 248.

[12] См. кн.: Eliade M. Australian Religions, Part III: Initiation Rites and Secret Cults. — "History of Religions", 7, 1967, p. 61—90. особенно p. 87, 89; Baumann H. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955, S. 345.

щую исключительную принадлежность женщин. Мужчины старательно избегают предметов, наделенных «ига», поскольку эти объекты парализуют или даже уничтожают их запас «илео». Когда женщины отправляют свои священные обряды, они настолько насыщены «ига», что, если мужчина случайно увидит даже надеваемый при этом головной убор, он становится «как ребенок» и теряет свой ранг в тайном обществе мужчин. Даже предметы, которых касались женщины при совершении своих ритуалов, опасны для мужчин и потому являются табу для них [13].

В этом антагонизме двух типов сакральности выражается в конечном счете несводимость друг к другу двух типов бытия в мире — в качестве мужчины и в качестве женщины. Но было бы неверно объяснять это религиозное напряжение между полами в терминах психологии или физиологии. Несомненно, что имеются две отличных друг от друга формы существования в мире, но существуют также и ревность, и бессознательное стремление каждого пола проникнуть в «тайны» другого пола и обрести его «силу». На уровне религии разрешение полового антагонизма не всегда предполагает ритуальное возобновление священного брака; во многих случаях антагонизм преодолевается ритуальной андрогинизацией [14].

ЮЖНОАМЕРИКАНСКИЕ БОЖЕСТВЕННЫЕ БЛИЗНЕЦЫ

Я начну рассмотрение с некоторых южноамериканских материалов, на что имеются две причины: во-первых, племена, о которых пойдет речь, находятся на архаических ступенях развития культуры; во-вторых, мы встречаем здесь, в более или менее отчетливом выражении, некоторое число «классических решений» проблемы, возникшей в связи с открытием дихотомии и антагонизма. Само собой разумеется, эти несколько примеров не исчерпывают всего богатства материалов, предоставляемых этим регионом. Грубо говоря, нас интересуют следующие темы: (1) бинарное членение пространства и среды обитания; (2) мифы о божественных близнецах; (3) дихотомия, распространяемая на весь мир, включая духовную жизнь человека; и (4) антагонизм в мире богов, который сле-

[13] Deacon A. B. Malekula. London, 1934, p. 478.
[14] См. кн.: Eliade. Méphistophélès et l'Androgyne, p. 121.

дует рассматривать как отражение оккультной комплементарности, служащей моделью для человеческого поведения и институтов. Нередко в одной и той же культуре встречается несколько названных мотивов, иногда даже все они.

Я не буду вспоминать для каждого племени особенности конфигурации его сакрального пространства и его космографию. Достаточно иметь в виду, что мифы и космологические представления, которые мы здесь рассмотрим, предполагают образ мира (*imago mundi*). Что касается мифа о божественных близнецах, то он широко распространен в Южной Америке. Обычно отцом близнецов является Солнце. Когда их мать предательски убивают, мальчиков вынимают из ее тела и после ряда приключений им удается отомстить за нее [15]. Близнецы не всегда соперники. В некоторых вариантах один из героев воскрешает брата, восстанавливая его тело из своих костей, крови или частей тела [16]. Тем не менее, эта пара культурных героев выражает универсальную дихотомию. Племя кайнганг в Бразилии всю свою культуру и институты возводит к своим мифическим предкам, близнецам. Они не только разделили племя на две экзогамные части, но и поделили между собой всю природу. Их мифология, являющаяся моделью для культуры кайнганг, служит драматической иллюстрацией этого универсального раздвоения, которое деятельность двух героев делает доступным пониманию и осмыслению [17].

---

[15] В одном мифе племени бакайри говорится, что небесный бог Камусини после сотворения людей выдает женщину замуж за мифического ягуара Ока. Свершается чудо, жена ягуара беременеет, но вследствие интриг свекрови ее убивают. Близнецы Кери и Каме извлекаются из безжизненного тела и мстят за мать, сжигая злодейку. Старинные источники собраны в кн.: Pettazzoni R. Dio, 1. 1922, p. 330—331. См. также кн.: Radin P. The Basic Myth of the North American Indians. — "Eranos Jahrbuch", 17, 1949, p. 371; Métraux A. Twin Heroes in South American Mythology. — "Journal of American Folklore", 59, 1946, p. 114—123; Hissig K., Hahn A. Die Tacana, Erzählungsgut. Frankfort, 1961, S. 111.

[16] См. статью Отто Церриса в кн.: Krickeberg W., Trimborn H., Müller W., Zerries O. Les Religions amérindiennes. Paris, 962, p. 390.

[17] Эгон Шаден в кн.: A mitologia héroica de tribos indígenas do Brasil. Rio de Janeiro, 1959, p. 103—116, использует работы: Borba T. Atualidade indigena. Curitiba, Brazil, 1908, p. II ff., 20 ff., 70 ff. и Baldus H. Ensaios de Etnologia brazileira. Saõ Paolo, 1937, p. 29 ff., 45 ff., 60 ff.

Более того, некоторые черты указывают на различия в характере божественных близнецов. Так, у кубео из внутренних районов Гайаны, Хёманихике, сотворивший Землю, не вмешивается в человеческие дела; он обитает на небе, где принимает души умерших. Его брат Мианикетейбо, имеющий уродливую внешность, живет внутри горы [18]. Согласно мифам апинайе, в начале Солнце и Луна жили на Земле в облике людей. Они стали родоначальниками двух групп внутри племени и поселили их в деревне, разделенной на две зоны; группа Солнца разместилась в северной части деревни, а группа Луны — в южной. В мифах проявляется и определенный антагонизм между братьями — например, Солнце изображается умным, а Луна глуповатой [19]. Этот антагонизм более выражен у калинья, карибов северного побережья Гайаны. Амана, богиня вод, одновременно мать и девственница, о которой к тому же говорят, что у нее «нет пупа» (то есть не рожденная [20]), родила близнецов — Тамузи на рассвете, а Иолокантамулу на закате. Тамузи антропоморфен и считается мифическим предком калинья, создателем всех вещей, которые хороши и полезны для человека. Тамузи живет на светлой части Луны, он хозяин рая — страны, где не кончается день, куда души праведников отправляются для того, чтобы воссоединиться с ним. Тамузи героически сражается с враждебными силами, которые уже несколько раз уничтожали мир и стремятся уничтожить его снова, но после каждого разрушения Тамузи творил мир заново. Его брат также живет в небесах, но в стороне, противоположной раю, в стране, где не кончается ночь. Он творец тьмы и источник всех зол, от которых страдает человечество. В определенном смысле он символизирует активные силы богини-матери Аманы. Гекель видит в нем необходимое дополнение к светлым сторонам мира, олицетворяемым Тамузи. Тем не менее, Иолокантамулу не является абсолютной противо-

[18] Данные Кох-Грюнберга в изложении Церриса в кн.: Religions amerindiennes, p. 361—362.

[19] Nimuendaju C. The Apinayé (The Catholic University of America, Anthropological Series, № 9. Washington, D. C., p. 158 ff.).

[20] Амана, прекрасная женщина с телом, оканчивающимся змеиным хвостом, символизирует одновременно и время, и вечность, ибо, хотя она живет в небесных водах, она периодически возрождает себя, линяя как змея. Этот процесс повторяется душами умерших и землей в целом. Амана породила все сущее и может принимать любую форму.

положностью своему брату. В роли злого духа у калинья выступает другой персонаж, Яване. Но внутри пары божественных близнецов Тамузи играет более важную роль и становится своего рода высшим существом[21].

Нередко эта всеохватывающая дихотомия природного мира распространяется и на духовный мир человека[22]. Согласно представлениям апапокува, племени из группы тупи-гуарани в южной Бразилии, каждый ребенок получает душу, нисходящую из одной из трех небесных областей — с востока, из зенита или с запада, — где она предсуществовала вблизи божества («Нашей Матери» на востоке, «Нашего старшего брата» в зените и Тупана, младшего брата-близнеца на западе). После смерти душа возвращается в место своего происхождения. Именно эта душа, которую Нимуендаю назвал «растительной душой», устанавливает связь с вышним миром. Чтобы сделать душу «легкой», человек должен воздерживаться от мясной пищи. Но через некоторое время после рождения ребенок получает вторую душу, — «животную», душу, которая определяет его характер. Разнообразие темпераментов у разных людей определяется тем, какое именно животное присутствует в «животной душе», различать «видовую принадлежность» души могут только шаманы[23].

Согласно К. Нимуэндаю, представление о двух душах отражает дихотомию природы, лучшей иллюстрацией которой служат мифические близнецы, чьи противоположные черты переносятся на членов двух фратрий. Это несомненно, но можно утверждать и нечто большее: мы имеем дело с творческой реинтерпретацией широко распространенной космологической схемы и мифологической темы. Знакомые первобытным народам идеи о том, что душа имеет божественное происхождение и что высшие божества — участники космогонических процессов, небесны по своей природе или живут на небе, привносят в

---

[21] Haekel J. Purá und Hochgott. — "Archiv für Völkerkunde", 13. 1958, p. 25—50, особенно p. 32.

[22] Не имеет смысла увеличивать число примеров. Можно упомянуть тимбира, для которых космос поделен на две половины: с одной стороны, восток, солнце, день, сухой сезон, огонь, красный цвет; с другой — запад, луна, ночь, сезон дождей, черный цвет и т. п. Nimuendaju C. The Eastern Timbira (University of California Publications in Archaeology and Ethnology, vol. XLI. Berkeley and Los Angeles, 1946, p. 84 ff.).

[23] Nimuendaju C. Religion der Apapocuva-Guarani. — "Zeitschrift für Ethnologie", 46, 1914, S. 305.

представление об универсальной дихотомии новый религиозный смысл. Более того, в этом примере можно видеть религиозную переоценку определенных реальностей: антагонизм близнецов отражается в антагонизме душ, но только «растительная душа» считается божественной по происхождению, что предполагает религиозное обесценивание животного. Но сакральность, связанная с животным, составляет важнейший элемент архаических религий. Здесь поэтому можно усмотреть попытку выделить во множестве существующих в мире «сакральностей» чисто «духовный», то есть божественной природы, элемент небесного происхождения.

Это представление можно сравнить с той фундаментальной идеей калиньи, что все существующее на земле имеет духовное повторение на небесах[24]. И в этом случае мы имеем дело с оригинальным и смелым использованием темы универсальной дихотомии, — таким, которое определяет духовный принцип, способный объяснить определенные противоречия мира. Теория калиньи о небесных двойниках не является исключением, ее можно встретить как в обеих Америках, так и в других местах. Дело обстоит таким образом, что идея «духовных повторений» сыграла важную роль в общей истории дуализма.

ПОЛЯРНОСТЬ И ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ У КОГИ

Представления, относящиеся к нашей теме, видимо, богаче нюансами и в большей мере образуют единую систему, чем можно себе представить на основе более ранних источников. Когда квалифицированный полевой исследователь берет на себя труд описать не только элементы поведения и обряды, но и значение, которое они имеют для аборигенов, перед нами раскрывается целый мир смысла и ценностей. В качестве примера я приведу использование племенем коги из Сьерра-Невады идей полярности и комплементарности для объяснения мира, общества и индивида[25]. Племя делится на «людей сверху» и «людей снизу», и деревня, равно как и культовая хижина, поделены пополам. Мир тоже делится на две части,

[24] Haekel. Purá und Hochgott, p. 32.

[25] Мы пересказываем здесь статью Г. Райхель-Долматофф (Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. "Razón y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes", 1, 1967, p. 55—72, особенно p. 63—67).

определяемые движением солнца. Существует и много других пар, характеризуемых полярностью и антагонизмом: мужское/женское, правая рука/левая рука, тепло/холод, свет/темнота и т. д. Эти пары связаны с определенными категориями животных и растений, с цветами, ветрами, болезнями и, кроме того, с понятиями добра и зла.

Дуалистический символизм с очевидностью усматривается во всех формах религиозно-магической практики. Более того, противоположности сосуществуют в каждом индивиде, равно как и в некоторых племенных божествах. Коги верят, что функция и жизнеспособность принципа добра, типичным образом идентифицируемого с правым направлением, определяются одновременным существованием принципа зла (левое направление). Добро существует только потому, что зло активно; если бы зло исчезло, то же произошло бы и с добром. Представление, дорогое для Гете, но известное и в других культурах: необходимо грешить, свидетельствуя таким образом активное влияние зла. Согласно коги, центральная проблема человеческого существования как раз и состоит в том, как уравновесить эти две противоположности и в то же время поддерживать их в качестве дополняющих друг друга сил. Основным понятием является «юлука», термин, который может быть переведен как «пребывание в согласии», «равенство», «тождество». Умение уравновесить энергии созидания и разрушения, «пребывание в согласии» составляет ведущий принцип человеческого поведения.

Эта схема взаимодополнительных оппозиций в свою очередь встроена в четырехчастную систему вселенной. Четырем сторонам света соответствуют различные ряды понятий, мифологических персонажей, животных, растений, цветов и видов деятельности. В четырехчастной общей системе мы встречаемся с теми же противопоставлениями (например, белое и красное, «светлые цвета», соответствуют югу и востоку и противостоят «дурной стороне», образуемой «темными цветами» севера и запада). Четырехчастная структура присуща равным образом и макрокосму, и микрокосму. Мир поддерживают четыре гиганта; Сьерра-Невада разделяется на четыре зоны; деревни, выстроенные по традиционному плану, имеют по четыре входа, у которых располагаются четыре священных места для жертвоприношений. Наконец, в культовом здании имеются четыре очага, вокруг которых занимают места члены четырех основных кланов. (Но здесь мы снова

встречаем антагонистическую оппозицию: «правая сторона», красная, отводится «тем, кто знает меньше», а с «левой стороны» — голубой — сидят «те, кто знает больше», поскольку последние чаще противостоят вселенским силам зла.)

Четыре стороны света дополняются «центральной точкой», которая играет важную роль в жизни коги. Это — центр мира, Сьерра-Невада, чьим повторением является центр культового здания, где приносятся основные жертвы. Здесь садится священнослужитель (*máma*), когда он хочет «говорить с богами».

Наконец, эта схема развертывается в трехмерную систему с семью ведущими точками: север, юг, восток, запад, зенит, надир, центр. Последние три составляют земную ось, которая пересекает и поддерживает мир, представляемый в виде яйца. Как отмечает Райхель-Долматофф, именно космическое яйцо привносит в картину динамический элемент, а именно понятие девяти стадий. Мир и равным образом человек были созданы Вселенской Матерью. У нее девять дочерей, каждая из которых представляет некоторое качество пахотной земли: чернозем, краснозем, суглинок, супесь и т. д. Эти виды почвы образуют слои внутри космического яйца, а также символизируют шкалу ценностей. Люди живут на пятом слое, черноземном, который расположен в Центре. Огромные пирамидообразные холмы Сьерра-Невады представляются «мирами» или «домами» со схожей структурой. Сходным образом культовые здания являются их повторениями в микрокосме и, соответственно, расположены в «Центре Мира».

Ассоциации на этом не кончаются. Космическое яйцо интерпретируется как утроба Вселенской Матери, в которой живет человечество. Земля — это тоже утроба, равно как и Сьерра-Невада, и каждое культовое здание, дом и могила. Пещеры и пропасти Земли являют собой отверстия тела Матери. Крыша культового здания символизирует половой орган матери; эти крыши суть «двери», открывающие доступ на высшие уровни. Во время похоронного обряда покойник возвращается в утробу; священнослужитель девять раз поднимает тело, чтобы показать, что умерший вновь проходит, но в обратном направлении, девять месяцев внутриутробного периода. Но сама могила изображает космос, и похоронный обряд является актом «космизации».

Я выбрал этот пример потому, что он прекрасно иллюстрирует функции полярности в мышлении архаичного народа. Как мы видели, бинарное деление пространства распространяется на всю вселенную. Пары противоположностей имеют в то же время характер дополнительности. Принцип полярности выступает, видимо, в качестве фундаментального закона природы и жизни, а также обоснования этики. Для коги человеческое совершенство заключается не в том, чтобы «делать добро», а в сохранении равновесия между двумя антагонистическими силами — добра и зла. На космическом уровне это внутреннее равновесие соответствует «центральной точке», «Центру Мира». Эта точка находится на пересечении направлений на четыре стороны света и вертикальной оси зенит-надир, в середине космического яйца, тождественного утробе Вселенской Матери. Таким образом, различные системы полярности выражают как структуры мира и жизни, так и специфические формы существования человека. Человеческое существование понимается как «повторение» вселенной; соответственно, космическая жизнь делается понятной и значащей через восприятие ее в качестве «кода».

Я не намерен приводить дополнительные южноамериканские примеры. Думаю, что, с одной стороны, я уже достаточно продемонстрировал разнообразие созданий человеческого духа, вызванных к жизни попыткой «прочесть» природу и человеческое существование при посредстве кода полярности; с другой же стороны, я показал, что частные проявления того, что иногда называют бинарными и дуалистическими представлениями, свое глубинное значение раскрывают только в том случае, если они включены во всеохватывающую систему, частью которой они являются.

Со сходной, хотя и несколько более сложной ситуацией, мы сталкиваемся у североамериканских племен. Там мы тоже находим деление деревни и мира на две части и вытекающую отсюда космологическую систему (четыре направления, ось зенит-надир, «Центр» и т. д.), а также многообразные ритуальные и мифологические формы выражения религиозных полярностей, антагонизмов, дуализма. Разумеется, такие представления не имеют ни всеобщего, ни равномерного распространения. Некоторые североамериканские этнические группы знают только рудиментарную форму двухчастной космологии; многим другим племенам незнакомы «дуалистические» представ-

ления, хотя они используют системы классификации бинарного типа. И особый интерес вызывает именно эта проблема — многообразие способов религиозной валоризации фундаментальной темы полярности и дуализма в различных культурных контекстах.

БОРЬБА И ПРИМИРЕНИЕ: МЕНЕБУШ И ЦЕЛИТЕЛЬНАЯ ХИЖИНА

Выдающуюся роль культурный герой — Напабожо: (у оджибве и оттава), Менебуш (у меномин) или Висака (у кри, со и др.) — играет у центральных алгонкинов[26]. Он восстанавливает землю после потопа и придает ей нынешнюю форму; он устанавливает порядок времен года и добывает огонь[27]. Менебуш особенно известен благодаря своей борьбе с (низшими) Силами Вод, конфликту, вызвавшему космическую драму, результаты которой до сих пор тяготеют над людьми[28]. Борьба достигла кульминационной точки, когда водным силам удалось убить младшего брата Менебуша, Волка, и принести таким образом в мир смерть. Волк через три дня воскрес, но Менебуш отправил его назад в Страну Заката, где он стал повелителем мертвых. Чтобы отомстить за смерть брата, Менебуш умертвил повелителя водных сил; тогда его противники вызвали новый потоп, за которым последовала ужасная зима, но сокрушить героя им не удалось. Встревоженные водные силы предложили примирение — постройку магической хижины, в чьи тайны Менебуш будет посвящен первым.

---

[26] См. кн.: Müller W. Die Blaue Hütte. Wiesbaden, 1954, S. 12.

[27] Дело было так, что когда земля скрылась под водой, Менебуш послал зверя за комочком грязи со дна пропасти (об этом мотиве см.: Eliade M. Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen: le plongeon cosmogonique. — "Revue de l'Histoire des Religions", 160, 1961, p. 157—212, об американских вариантах см. p. 194 и далее). Менебуш восстановил землю и заново создал животных, растения и человека; см. основную библиографию в работе: Ricketts Mac Linscott. The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians (Ph. D. diss., University of Chicago, 1964), vol.. I, p. 195, n. 35.

[28] Добавим, что Менебуш являет некоторые характерные черты трикстера; например, он наделен исключительной и гротескной сексуальностью и, несмотря на свой героизм, иногда оказывается поразительно ограниченным.

Важно, что тема примирения известна только в эзотерических мифах, которые открывались только посвященным в тайный культ «мидевивин»[29]. Согласно этой эзотерической традиции, Великий Дух (Верховный Маниту) посоветовал силам вод задобрить Менебуша, поскольку они первыми совершили преступление. Следуя этому совету, силы построили на небе хижину для инициаций и пригласили туда Менебуша. В конце концов герой согласился, сознавая, что обряды, открытые силам, будут благодетельны людям. И в самом деле, после инициации на небе Менебуш возвратился на землю и с помощью своей бабушки (земли) впервые отправил тайные обряды мидевивин. Так, согласно эзотерической версии мифа космической катастрофы удалось избежать, потому что низшие силы, которые, убив Волка, принесли смерть на землю, открыли Менебушу тайный могущественный обряд, дающий возможность улучшить жребий смертных. Конечно, инициация в обрядах мидевивин не претендует на изменение человеческой судьбы, но она обеспечивает здоровье и долголетие здесь на земле и новую жизнь после смерти. Обряд инициации следует хорошо известному сценарию смерти и воскресения: посвящаемого «убивают» и сразу же возвращают к жизни при помощи священной раковины[30]. Другими словами, те же силы, которые украли у человека бессмертие, были в конце концов вынуждены дать ему средство, способное укрепить и продлить его земную жизнь, наделив его в то же время «духовным» посмертным существованием. При совершении тайного обряда посвящаемый олицетворяет Менебуша, а священнослужитель представляет силы. Устройство хижины для инициаций проникнуто дуалистической символикой. Помещение разделено на две части: северная, окрашенная в белый цвет — место пребывания низших сил; на южной половине, окрашенной в красное, находятся высшие силы. Два цвета символизируют день и ночь, лето и зиму, жизнь и смерть (за которой следует

---

[29] Изложение мифов и библиографию см. в кн.: Ricketts. Structure and Religious Significance, vol. I, p. 196 ff.; Müller. Die Blaue Hütte, S. 19; Die Religionen der Waldlandindianer Nordamericas. Berlin, 1956, S. 198.

[30] Hoffman W. J. The Midewiwin or "Grand Medicine Society", of the Ojibwa (Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1855—1886. Washington, D. C., 1891), p. 207; Müller. Die Blaue Hütte, S. 52.

воскресение) и т. д. Связь этих двух полярных принципов отражает целостность космических реальностей [31].

Перед нами прекрасный пример того, что может быть названо валоризацией негативных элементов противопоставления. Творческий гений меномини смог найти новое эффективное разрешение экзистенциального кризиса, вызванного сознанием приводящей в отчаяние повсеместности страданий, вражды и смерти. Я рассмотрю вкратце и другие решения, имеющие большую или меньшую степень сходства с данным, но тут достаточно поучительным будет определить место мифоритуального комплекса хижины для инициаций у меномини в составе общеалгонкинской религии, чтобы узнать те общие религиозные идеи, из которых меномини развили свою особую систему. И действительно, как выяснил Вернер Мюллер, другие алгонкинские племена имеют другую традицию, может быть, более древнюю, в которой культурный герой не играет никакой роли в обряде инициаций.

Оджибве из Миннесоты, например, утверждают, что хижина была воздвигнута Великим Духом (Манидо), чтобы дать людям вечную жизнь [32]. Манидо символически присутствует в хижине для инициаций (мидевиган). Хижина воспроизводит мир: ее четыре стены символизируют четыре стороны света, крыша изображает небесный свод, пол символизирует землю [33]. В двух типах помещений для инициаций — у меномини и у оджибве — космологическая символика подчеркивает тот факт, что местом действия для первой инициации была вся Вселенная. Но дуалистической структуре хижины, построенной Менебушем на земле после перемирия с низшими силами, противостоит четверичный символизм хижины, построенной Манидо: четыре двери, четыре цвета и т. д. В ритуальном комплексе Менебуша Великий Бог отсутствует или почти полностью устраняется. Напротив, культурный герой не играет какой-либо роли в обрядах мидевиган. Но в обоих типах инициации главной темой является личная судьба каждого посвящаемого: у оджибве это вечная жизнь после смерти, дарованная Великим Богом; в случае ме-

---

[31] Müller.. Die Blaue Hütte. S. 117, 127.

[32] Ibid., S. 38, 51.

[33] Ibid., S. 80. Тот же символизм мы встречаем в структуре парильни индейцев омаха (ibid., S. 122), в помещениях для инициации у ленапе, алгонкинов прерий (ibid., S. 135) и в других местах.

номини — здоровье и долголетие (и, возможно, новое существование после смерти), обретенное Менебушем в результате ряда драматических событий, происходивших в то время, когда мир был почти разрушен. Следует также отметить, что в эзотерическом мифе именно Великий Маниту советует низшим силам искать примирения; без его вмешательства борьба, скорее всего, продолжалась бы до тех пор, пока мир и низшие силы полностью уничтожили бы друг друга.

ВЕЛИКИЙ БОГ И КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ

Посмотрим, что является новым в мифоритуальном комплексе меномини по сравнению с хижиной для инициаций у оджибве: согласно представлениям оджибве, хижину построил Великий Бог, чтобы обеспечить людям вечную жизнь; у меномини хижина получена через посредство Менебуша от низших сил, и инициация дарует здоровье, долголетие и посмертное существование. Четверичный символизм хижины у оджибве, отражающий Вселенную, в которой все хорошо уравновешено, нет разрывов и в которой совершаются упорядоченные ритмические процессы под управлением Великого Бога, заменяется двоичным символизмом меномини. Эта символика тоже отражает космос, но это мир, раздираемый всеми видами противоречий, в котором господствует смерть, мир на грани разрушения из-за конфликта между Менебушем и Силами Вод, мир без Великого Бога, где единственным защитником человека является Культурный Герой, довольно близко стоящий к человеку, как видно из его яростной воинственности и двусмысленного поведения. Конечно, дуалистический символизм хижины для инициации у меномини также выражает интеграцию противоположностей как в составе космического целого, так и в существовании человека. Но в этом случае интеграция представляет собой отчаянную попытку спасти мир от окончательного разрушения, обеспечить течение жизни и, прежде всего, найти смысл ненадежности и противоречий человеческого существования.

Чтобы лучше понять смысл, содержащийся в религиозных представлениях алгонкинов, можно сравнить космический символизм Большого Дома делаваров (ленапе), алгонкинской народности с Атлантического побережья, и

теологию, лежащую в основе новогодних обрядов. Большой Дом возводится каждый год, в октябре, на лесной поляне. Это прямоугольная хижина с четырьмя дверями и деревянным столбом посередине. Пол символизирует землю, крыша — небо, а четыре стены — четыре стороны света. Большой Дом представляет собой *imago mundi* (образ мира), а отправляемый обряд отмечает новое начало (воссоздание) мира. Считается, что этот культ был установлен Великим Богом, Творцом. Он обитает на двенадцатом небе, он держит свою руку на центральном столбе, или *axis mundi* (оси мира), двойником которого является столб в Большом Доме.

Но бог также присутствует в двух лицах, вырезанных на столбе. Каждый новый праздник Большого Дома имеет одним из своих результатов воссоздание земли; он также предохраняет землю от разрушения в космической катастрофе. Действительно, первый Большой Дом был построен после землетрясения. А ежегодное воссоздание земли, осуществляемое посредством новогоднего обряда, обеспечивает продолжение жизни и плодородие мира. В отличие от осуществляемой в хижинах оджибве и меномини инициации, которая относится к отдельным личностям, обряды Большого Дома восстанавливают космос в его целостности [34].

Итак, у индейцев алгонкинской этнической группы встречаются три типа культовых зданий и три типа обряда, связанные с тремя религиозными системами. Важно, что наиболее архаическая система, делаварская, основывается на периодическом возрождении космоса, тогда как самая молодая система, в которой центральную роль играют Культурный Герой и дуалистический символизм, нацелена главным образом на облегчение человеческой участи. Во втором случае «дуализм» является следствием мифической истории, но он не предопределен какими-либо существенными качествами протагонистов. Как мы видели, антагонизм между Менебушем и низшими силами обострился в результате убийства Волка, — события, которого вполне могло бы и не быть.

---

[34] Speck F. G. A Study of the Delaware Big House Ceremonies. Harrisberg, Pa., 1931, p. 9 ff.; Müller. Religionen der Waldlandindianer, S. 259; Haekel J. Der Hochgottglaube der Delawaren in Lichte ihrer Geschichte. — "Ethnologica", n. s., 2, 1960, p. 439—484.

ДУАЛИЗМ ИРОКЕЗОВ. МИФИЧЕСКИЕ БЛИЗНЕЦЫ

В случае с ирокезами можно говорить о «дуализме» в собственном смысле слова. Во-первых, у них есть идея, что все, существующее на земле, имеет на небесах прототип — «старшего брата». Космогонический процесс начинается на небе, но, можно заметить, начинается как-то случайно. Девушка по имени Авенхаи («Плодородная земля») предложила себя в жены Господину небес. Он женился на Авенхаи и оплодотворил ее своим дыханием. Однако, не поняв чуда, ревнивый бог вырвал с корнями дерево, чьи цветы освещали небесный мир (поскольку солнца еще не было) и бросил жену вниз в образовавшуюся дыру. Туда же он побросал прототипы некоторых животных и растений, и они стали теми животными и растениями, которые существуют сейчас на земле, тогда как их «старшие братья», прототипы, остались на небесах. После этого бог вернул дерево на место.

Мускусная крыса принесла немного грязи со дна первобытного океана и размазала ее по спине черепахи. Так была создана земля, а Авенхаи родила дочь, которая росла с чудесной быстротой. Скоро она вышла замуж, но жених положил стрелу около ее живота и исчез. Во время беременности дочь Авенхаи слышала, как в ее утробе ссорятся близнецы. Один хотел спуститься, а другой, наоборот, выйти через верх. Наконец, старший родился нормальным путем, тогда как его брат вылез через подмышку, что привело к смерти матери. Он был из кремня, почему и был назван Тавискарон («кремень»). Авенхаи спросила близнецов, кто убил ее дочь. Оба клялись в невиновности; Авенхаи поверила, однако, только «Кремню» и прогнала его брата. Из тела дочери Авенхаи сделала Солнце и Луну и повесила их на дерево около хижины.

В то время, как Авенхаи посвятила себя Тавискарону, старшему брату помогал его отец. Однажды он упал в озеро и на дне встретил отца, большую черепаху. Он получил от него лук и два початка кукурузы, «один спелый, чтобы посеять, другой сырой, чтобы пожарить». Вернувшись на поверхность, он расширил область суши и создал животных. Затем он провозгласил: «Пусть отныне люди зовут меня Вата Отеронгтонгния» («Молодой клён»). Тавискарон пытался подражать брату, но, пытаясь создать птицу, сделал летучую мышь. Подобным же образом,

видя, как Отеронгтонгния творит людей и вдыхает в них души, он попытался сделать то же, но его создания были жалки и уродливы. Затем Тавискарон с помощью великой матери запер животных, созданных братом, в пещере, но Отеронгтонгния смог освободить некоторых из них. Неспособный творить, Тавискарон стремился уничтожать творения брата. Он способствовал приходу чудовищ из другого мира, но Отеронгтонгнии удалось изгнать их обратно. Отеронгтонгния зашвырнул Солнце и Луну на небесную твердь, и с тех пор они светят для всех людей, а Тавискарон создал холмы и скалы, чтобы сделать человеческую жизнь более трудной.

Затем близнецы жили в хижине вместе. Однажды Отеронгтонгния развел такой сильный огонь, что от кремневого тела его брата стали сами по себе откалываться осколки. Тавискарон выскочил из хижины, но Отеронгтонгния погнался за ним, бросаясь камнями, пока тот не развалился. Скалистые горы[35] — это остатки Тавискарона. Этот миф определяет и в то же время обосновывает всю религиозную жизнь ирокезов. Это дуалистический миф, единственный из североамериканских, который может быть сопоставлен с иранским дуализмом зурванитского толка. В культе и календаре детально отражена оппозиция мифических Близнецов. Тем не менее, как мы сейчас увидим, этот непримиримый антагонизм не достигает такого пароксизма, как в иранской мифологии, по той простой причине, что ирокезы отказываются видеть в «плохом» близнеце сущность «зла», онтологическое зло, так неотступно занимавшее иранскую религиозную мысль.

КУЛЬТ: АНТАГОНИЗМ И ЧЕРЕДОВАНИЕ

«Длинный дом» — культовое помещение. У него две двери: через северо-восточную входят женщины, занимающие места на востоке; через юго-западную проходят

---

[35] Hewitt J. N. B. Iroquoian Cosmology. First Part (Twenty-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1899—1900. Washington, D. C., 1903, p. 127—339), особенно p. 141, 285. См.: Müller. Religionen der Waldlandindianer, S. 119 и далее (где используются и другие источники) и его же резюме в: Les Religions amérindiennes, p. 260—262. Несколько вариантов описано в работе: Ricketts. Structure and Religious Significance, vol. 2, p. 602. По одной из версий, собранных Хьюитом у онондага. Хороший брат возносится на небеса вместе с «Кремнем» (Ricketts. Op. cit., p. 612).

мужчины, сидящие на западной стороне. Праздничный календарь состоит из двух полугодий: зимы и лета. Зимние обряды отправляют мужчины: они воздают благодарность за полученные дары. Летние обряды являются обязанностью женщин, с их помощью вызывают дождь и плодородие. Антагонизм хорошо виден даже в деталях обряда. Две клановых группы, Олень и Волк, представляющие мифических Близнецов, играют в кости — игру, которая символизирует конфликт между Близнецами. Священные танцы, исполняемые в честь «Великого Духа», связаны с Отеронгтонгнией и той половиной дня, когда солнце поднимается к зениту. Так называемые светские танцы, цель которых развлечение, связаны с Тавискароном и вечером[36].

Вернер Мюллер показал, что нынешний монотеистический облик этих обрядов является результатом реформы, восходящей к началу XIX века. Пророк из племени сенека по имени Прекрасное озеро после экстатического озарения решил реформировать религию своего народа. На место пары мифических Близнецов он поставил пару Великий Бог, Хавенийо («Великий Голос») — Дьявол, Ханинсеоно («Живущий в земле»). При этом пророк стремился сосредоточить религиозную жизнь на Великом Боге; поэтому он запретил ритуалы, посвященные плохому Близнецу, и превратил их в «светские танцы».

Эта реформа с ее сильной монотеистической тенденцией может частично быть отнесена на счет экстатического опыта, определившего призвание Прекрасного озера, но имелись и другие факторы. Европейцы осуждали ирокезов за то, что они «поклоняются дьяволу». Однако очевидно, что речь шла не о поклонении дьяволу, поскольку плохой Близнец является воплощением не идеи «зла», а лишь негативной, темной стороны мира. Как мы только что видели, мифические Близнецы являются отражениями и правителями двух сторон или двух «времен» единой живой и плодоносящей вселенной. Здесь мы снова встречаем пары дополняющих друг друга начал: день — ночь, зима — лето, сев — жатва, а также полярности мужчины и женщины, сакрального и профанного и т. д.

Чтобы понять, насколько строго дуалистический принцип организует все религиозные представления ирокезов,

[36] О литургическом календаре см. в кн.: Müller. Religionen der Waldlandindianer, S. 119, 256.

вспомним один из наиболее важных их ритуалов: ношение весной и осенью масок и их целебная функция[37]. Члены одного из братств, «Ложные лица», входят в дома и изгоняют болезнь. Другое братство, «Лица из кукурузной соломы», отправляют свои обряды во время церемоний в Длинном Доме. Маски брызгают на присутствующих «волшебной водой» и разбрасывают пепел для защиты от болезней.

Согласно мифам, болезни и прочие страдания — дело рук сверхъестественного существа, двойника Тавискарона.

> В начале мира он боролся против Творца, но был побежден и получил задание лечить людей и помогать им. Он живет в скалах, служащих границей мира, там, где родились лихорадка, чахотка и головные боли. Среди его слуг — Ложные лица, уродливые существа с большими головами и обезьяньей внешностью, которые, как и их хозяин, живут далеко от людей и появляются в пустынных местах. Мифы изображают их неудачными творениями Тавискарона, пытавшегося сделать нечто похожее на созданных его братом людей; в обрядах их представляют люди в масках, которые весной и осенью изгоняют болезни из деревень[38].

Другими словами, хотя противник был побежден Великим Богом, его деяние, «зло», осталось в мире. Творец не стремится или, возможно, не в силах уничтожить зло, но он и не позволяет портить свое творение. Он воспринимает это как неизбежную отрицательную сторону жизни и в то же время он заставляет своего противника бороться с результатами своей же работы.

Эта амбивалентность «зла», которое считается губительным изобретением, но в то же время принимается как теперь уже неизбежная модальность жизни и человеческого существования, столь же заметна и в ирокезской концепции мира. Согласно этой концепции, во вселенной есть центральная область, то есть деревня и обрабатываемые поля, населенные людьми; эта центральная область окружена пустыней, полной камней, болот и Ложных лиц. Такой *imago mundi* широко известен в архаических и традиционных культурах. Эта концепция ми-

---

[37] См. список важнейших работ о масках в кн.: Müller. Les Religions amérindiennes, p. 271, n. 1.

[38] Ibid., p. 272.

ра является основополагающей для мышления ирокезов, она не исчезла и после переселения племени в резервацию. «Внутри ирокезской резервации правит «хороший» брат; там дома и поля, там человек в безопасности; а снаружи правят «плохой» брат и его агенты, белые люди, там пустыня заводов, каменных зданий и мощеных улиц» [39].

ПУЭБЛО: ПАРЫ АНТАГОНИСТИЧЕСКИХ И ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНЫХ БОЖЕСТВЕННЫХ СУЩЕСТВ

У пуэбло Великий Бог уступает место парам божественных существ, иногда антагонистических, но всегда взаимодополнительных. На примере возделывателей кукурузы мы можем проследить переход от архаической дихотомии, — применяемой к обществу, среде обитания и всей природе, — к подлинно и строго «дуалистической» организации мифологии и религиозного календаря. Сельскохозяйственный ритм углубляет уже имеющееся разделение между женским трудом (собирательство, огородничество) и мужским (охота) и систематизирует ритуально-космологическую оппозицию (два времени года, два класса богов и т. д.). Приводимые ниже примеры позволят понять не только степень «дуалистической специализации» земледельческого населения Нью-Мексико, но также и разнообразие их мифоритуальных систем.

Миф племени зуньи может служить в этом одновременно и отправной точкой, и моделью. Согласно Стивенсону и Кашингу первичное существо Авонавилона, именуемое «Он—Она» или «Вместилище всего», превратилось в солнце и из своего тела создало два семени, которыми оно оплодотворило Великие Воды, породившие «Всеобъемлющего Отца-Небо» и «Четырехпокровную Мать-Землю». От совокупления этих космических близнецов произошли формы жизни. Но Мать-Земля держала все эти создания внутри своего тела, в том, что в мифе названо «Четырехчастной утробой мира». Люди, то есть зуньи, родились в самой глубокой из этих полостей. Они вышли на поверхность только после того, как обрели руководство и помощь двух других божественных близнецов, двух богов войны Ахаюто. Последние были созданы (Отцом) Солн-

[39] Ibid.

цем, чтобы вывести предков зуньи к свету и в конце концов к «Центру Мира», их нынешней территории [40].

Во время этого путешествия к центру возникли различные боги: Коко (Качина), боги дождя, и боги-животные, покровители знахарских обществ. Характерной чертой мифа зуньи является то, что близнецы — не противники. Кроме того, существенной роли в ритуале они не играют. Напротив, религиозная жизнь определяется систематическим противопоставлением культа *богов дождя* (летом) и культа *богов-животных* (зимой) [41]. За отправлением этих двух культов надзирают многочисленные религиозные братства. «Дуализм» зуньи проявляется в календаре праздников. Два класса богов сменяют друг друга в религиозной практике в соответствии со сменой времен года. Оппозиция богов, выражаемая в чередующемся главенстве двух религиозных братств, отражает космический ритм.

Другое племя из семейства пуэбло, акома, иначе интерпретирует оппозицию божеств и космические полярности. Для акома, как и для зуньи, верховный бог — это *deus otiosus* (праздный бог). Действительно, в мифах и в культе первичное существо Учцити заменяется двумя сестрами Джатики и Науцити. Они противостоят друг другу с момента появления из подземного мира. Джатики обнаруживает мистическую связь с земледелием, порядком, сакральным и со временем; Науцити ассоциируется с охотой, беспорядком, безразличием к сакральному и с пространством. Две сестры разлучаются, разделяя тем самым людей на две категории: Джатики — мать пуэбло, Науцити — мать кочевых индейцев (навахо, апачей и т. д.). Джатики создает качика, исполняющего роль жреца, тогда как Науцити основывает институт военных вождей [42].

---

[40] См. источники, использованные в кн.: Eliade M. Mythes, rêves et mystères. Paris, 1957, p. 211—214.

[41] О качина см. в кн.: Cazeneuve J. Les Dieux dansent à Cibola. Paris, 1957.

[42] Ср.: Stirling M. V. Origin Myth of Acoma and Other Records (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin CXXXV. Washington, D. C., 1942); White L. The Acoma Indians (Annual Report of American Bureau of Ethnology. Washington, D. C., 1932). Согласно мифологии другой группы племен из семейства пуэбло, сиу, творец, паук Сусситиннако, жил первоначально в нижнем мире. Сусситиннако нарисовал картину на песке и начал петь гимны, создав таким образом двух женщин — Утсет («Восток») и Новутсет («Запад»), которые в конечном счете стали матерями ин-

Достаточно краткого сравнения религиозных представлений пуэбло и ирокезов, чтобы выявить всю глубину их различий. Принадлежа к одному типу культуры, возделывателей кукурузы, и имея поэтому сходные представления о мире, каждый из этих народов по-своему осуществляет валоризацию дуалистической структуры своей религии. В центре мифологии и культа ирокезов стоит антагонизм божественных близнецов, тогда как для зуньи близнецы — не соперники, и их культовая роль оказывается очень скромной. В отличие от ирокезов зуньи тщательно систематизировали полярности в своем календаре таким образом, что антагонизм между двумя классами богов проявляется в циклическом чередовании космических сил и видов религиозного поведения, одновременно противостоящих друг другу и дополняющих друг друга. Более того, формула зуньи не исчерпывает творческих возможностей пуэбло. У акома две божественных сестры делят людей и совокупность элементов реальности на две категории, противоположные и в то же время дополняющие друг друга.

Если нам будет позволено раздвинуть горизонты наших сравнений, в ирокезской системе можно увидеть аналог иранскому дуализму в его наиболее строгом выражении, тогда как система зуньи заставляет вспомнить китайскую интерпретацию космической полярности, выражающейся в ритмичном чередовании двух начал, «ян» и «инь».

дейцев и всех других народов (или, согласно другим вариантам, матерями пуэбло и навахо). Паук продолжал творить при помощи песнопений, однако и обе женщины сходным образом проявляли творческие силы, а их антагонизм становился все более выраженным. Они вступали в бесчисленные состязания, чтобы определить, на чьей стороне превосходство. Потом воевать друг с другом начали народы, составлявшие потомство этих женщин. Наконец Утсет напала на Новутсет, убила ее и вырезала у нее сердце. Из сердца выскочили крысы (или белка и голубь), которые убежали в пустыню, а вслед за ними — люди Новутсет. Паук отправил солнце и луну, а также некоторых животных в верхний мир и посадил тростник, чтобы человек смог выбраться наружу. И действительно, люди полезли по тростнику вверх и появились на поверхности озера. Утсет дала им кусочки собственного сердца, чтобы они посадили их в землю. Так появилась кукуруза. Она сказала: «Этот злак — мое сердце, и он будет для моего народа подобен молоку из моей груди». Напоследок Утсет поставила жрецов и пообещала помогать им из своего подземного жилища. (Stevenson M. C. The Sia (Eleventh Annual Report of the American Bureau of Ethnology, 1889—1890. Washington, D. C., 1894), p. 26 ff.; Ricketts. Structure and Religious Significance, vol. 2, p. 544.)

КАЛИФОРНИЙСКИЕ КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ: БОГ И ЕГО ПРОТИВНИК

Совершенно особая форма дуализма наблюдается у некоторых архаических племен центральной Калифорнии (собирателей и охотников). В их мифах действует Высший Бог, создатель мира и человека, и загадочное и парадоксальное сверхъестественное существо, Койот, который иногда намеренно противодействует Богу, но чаще портит творение по глупости или из хвастовства. Иногда Койота изображают существующим изначально, в близости к Богу, и систематически противодействующим Богу в его трудах.

Космогонический миф северо-западных майду начинается с преамбулы: верховное существо Вономи («Бессмертный») или Кодоямбе («Именующий землю») и Койот в одной лодке плывут по первобытному океану. Бог создает Землю посредством пения, а Койот вздымает горы. После создания человека противник тоже пробует свои силы и создает слепые существа. Бог обеспечивает человеку возвращение к жизни благодаря «источнику молодости», но Койот разрушает его. Более того, Койот восхваляет себя перед Творцом: «Мы оба вожди», и Бог не противоречит ему. Койот также объявляет себя «старейшим в мире» и хвастается, что люди скажут о нем: «Он победил Великого вождя». В другом варианте Койот называет Создателя «братом». Когда Бог передает людям законы рождения, брака, смерти и т. д., Койот извращает их, а позднее упрекает Творца в том, что тот ничего не сделал для счастья людей. Наконец, Бог соглашается: «Не желая того, мир узнает смерть» и уходит, но только после того, как приготавливает наказание противнику. Действительно, сына Койота убивает гремучая змея; тщетно отец умоляет Создателя уничтожить смерть, обещая, что больше не будет его противником [43]. Согласно правилам архаической религиозной логики, то что появилось в начале, пока творение еще не было завершено, не может быть уничтожено. Пока процесс творения продолжается, всё,

[43] Dixon R. B. Maidu Myths (Bulletin of American Museum of Natural History, XVII. Washington, D. C., 1902, p. 33—118), p. 46—48; Maidu Texts (Publications of the American Ethnological Society, IV. Leiden, 1912), p. 27—69; Ricketts. Structure and Religious Significance, vol. 2, p. 504; Bianchi Ugo. Il Dualismo religioso. Roma, 1958, p. 76.

что происходит, и всё, что говорится, имеет характер онтофании, учреждает модальности бытия, иначе говоря, принадлежит к космогонической деятельности.

Мифы майду, особенно их северо-восточные варианты, характеризуются той решающей ролью, которую они отводят Койоту. Можно предположить, что систематическое противодействие замыслам бога выдает определенную цель Койота: он старается разрушить почти ангельское положение человека, каким оно было задумано богом. И действительно, благодаря Койоту, человек в конечном счете обретает нынешний образ жизни, предполагающий усилия, работу, страдания и смерть, но в то же время делающий возможным продолжение жизни на Земле [44].

Я вернусь к роли Койота в устройстве условий существования человека, поскольку эта мифологическая тема разрабатывалась в самых неожиданных направлениях. Для начала приведу другие калифорнийские космогонические мифы дуалистической структуры, которые еще более ярко иллюстрируют враждебность между Койотом и Творцом. Согласно мифу юки, Творец, Тайкомол («Тот,

---

[44] У другого калифорнийского племени, винтун, творец, Олельбис, решает, что люди будут жить как братья и сестры, что не будет ни смерти, ни рождения, и жизнь будет легкой и счастливой. Он поручил двум братьям построить «каменную дорогу» на небо: состарившись, люди смогут забираться на небо, чтобы искупаться в чудотворном источнике и снова помолодеть. Но пока они работали, появился Седит, противник Олельбиса, и уговорил одного из братьев, что будет лучше, если в мире будут браки, рождения, смерти и даже труд. Братья разрушают почти готовую дорогу, превращаются в ястребов и улетают. Но вскоре Седит раскаивается, поскольку теперь чувствует себя смертным. Он пытается улететь на небо при помощи двигателя из листьев, но падает и умирает. Олельбис видит его с небес и восклицает: «Это первая смерть; отныне все люди будут умирать». (Материалы анализируются в кн.: Schmidt W. Ursprung der Gottesidee, 12 v., vol. 2. Münster, 1929, S. 88—101). Сходный миф отмечен у арапахо, восточного алгонкинского племени: пока Творец («Муж») завершал свою работу, появился неизвестный персонаж Них'аса («Злой муж») с палкой и попросил созидательной силы и немного земли. Создатель удовлетворил его первую просьбу, и тогда Них'аса, поднимая палку, создал горы и реки. Потом Создатель бросил кусок кожи в воду и объявил: «Как эта кожа, утонув, снова поднялась на поверхность, так люди, умерев, будут возвращаться к жизни». Но Них'аса заметил, что Земля скоро будет перенаселена; он бросил гальку и объявил, что так же, как она, утонув, исчезла, такой будет и судьба людей (см.: Schmidt. Op. cit., S. 707—709, 714—717; Bianchi. Dualismo religioso, p. 108—109).

кто приходит в одиночку»), создал себя из первобытного океана в виде комочка пуха. Еще окруженный пеной, он заговорил, и Койот, который по словам повествователя уже давно существовал, услышал его. Понемногу он принимает человеческий облик и начинает звать Койота «Брат моей матери». Он извлекает пищу из своего тела и дает ее Койоту; сходным образом он создает Землю, извлекая необходимый материал из своего тела. Койот помогает ему сделать человека, но одновременно предрешает, что человек будет смертным. И действительно, сын Койота умирает, и когда Тайкомол предлагает воскресить его, Койот отказывается [45].

Не исключено, что как предполагает Вильгельм Шмидт [46], Тайкомол не представляет собой подлинный тип калифорнийского бога-творца. Но важно, что внимание юки задержалось именно на этом мифе, в котором важную роль играет Койот. Забвение верховного бога-творца — довольно частый процесс в истории религий. Большинство верховных существ кончают тем, что превращаются в *dii otiosi* (праздных богов), и это справедливо не только для примитивных религий. В нашем примере интересно отметить, что Бог уступает такому двусмысленному и парадоксальному персонажу, как Койот, трикстер (плут) по преимуществу. У береговых помо Койот занимает место Творца, Бог фактически не участвует в космогонической работе. Но Койот создает мир случайно. Мучаясь жаждой, он вырывает водные растения, вызывая этим бурное извержение подземных вод. Поток подбрасывает его высоко в небо, а воды вскоре покрывают землю огромным морем. Койоту удается запрудить воды, и затем он начинает творить людей из обрывков пуха. Но, взбешенный тем, что люди не дают ему есть, он устраивает пожар и сразу же вслед за этим наводнение, чтобы загасить пламя. Он творит второе человечество, которое смеется над ним, и Койот угрожает новой катастрофой. Тем не менее он продолжает свою демиургическую деятельность, но поскольку люди не принимают его всерьез, он превращает некоторых из них в животных. В конце

[45] Kroeber A. L. Yuki Myths. — "Anthropos", 27, 1932, p. 905—939, особенно p. 905; Handbook of the Indians of California (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 78. Washington, D. C., 1925, p. 182 ff.).

[46] Ursprung der Gottesidee, vol. 5, S. 44, 62; Bianchi. Dualismo religioso, p. 90.

концов Койот создает Солнце и поручает птице нести его по небу; он устанавливает космические ритмы и учреждает культ Куксу [47].

Я привел этот миф как иллюстрацию специфического стиля, отличающего космогонию, которая осуществляется под знаком Койота. Дело представляется таким образом, что демиург творит мир и людей помимо своей воли, и важно, что люди, его собственное создание, смеются над ним и даже отказываются его кормить. Каким бы ни было историческое объяснение замены Творца Койотом, очевидно, что, несмотря на выдающееся положение и творческие силы, свой характер Трикстера-демиурга он не изменил. Даже в положении единственного создателя он ведет себя и действует как тот самый незабвенный Трикстер, который восхищает слушателей столь многих североамериканских индейских сказок.

ТРИКСТЕР

Существенно, что в том крайнем типе дуализма, который мы встречаем у североамериканских индейских племен, особая роль отводится Койоту, Трикстеру по преимуществу. Но Трикстер выполняет функции гораздо более сложные, чем можно предположить на основе тех калифорнийских мифов, о которых шла речь [46]. Его личность амбивалентна, а его роль двусмысленна. Это правда, что в большинстве мифологических традиций Трикстер ответствен за возникновение смерти и за современное состояние мира, но одновременно он реформатор и культурный герой, поскольку говорят, что он украл огонь и другие полезные вещи и уничтожил чудовищ, разбойничавших на земле. Однако, даже действуя как культурный герой, Трикстер сохраняет свои специфические черты. Например, когда он крадет огонь и другие необходимые людям вещи, ревниво оберегаемые божеством (солнце,

[47] Loeb E. M. The Creator concept among the Indians of North Central California. — "American Anthropologist", n. s. 28, 1926, p. 467—493, особенно p. 484.

[48] Трикстер выступает в виде койота на Великих Равнинах, в Великом Бассейне, на Плато, на Юго-Западе и в Калифорнии. Но на северо-западном побережье это — ворон или норка, а на Юго-Востоке и, видимо, у древних алгонкинов в этой роли выступал заяц. У современных алгонкинов, сиу и некоторых других племен он имеет человеческий облик и известен под особым личным именем, например, Глускабе, Иктоми, Висаке, Старик, Вдовец и т. д.

воду, игру, рыбу и т. п.), он достигает успеха благодаря не героизму, а хитрости и мошенничеству. Часто успех предприятия ставится под угрозу из-за его оплошностей (например, землю разрушает огонь или потоп и т. д.). И человечество от своих чудовищных людоедов-противников он всегда избавляет при помощи уловок и притворства.

Другой характерной чертой Трикстера является его двойственное отношение к сакральному. Он пародирует и шаржирует шаманское камлание или обряды жрецов. Шаманских духов-хранителей Трикстер гротескно отождествляет со своими экскрементами[49], пародирует шаманский экстатический полет, хотя всегда в конце концов падает. Ясно, что это парадоксальное поведение имеет двойное значение: Трикстер осмеивает «сакральное», жрецов и шаманов, но смех оборачивается и против него. Когда он не является упорным и коварным противником Бога-Творца (как в калифорнийских мифах), он оказывается трудноопределимым персонажем, одновременно умным и глупым, близким богам своей «изначальностью» и своим могуществом, но еще ближе к людям своим обжорством, невероятной сексуальностью и аморальностью.

Риккетс усматривает в Трикстере образ человека в его усилиях стать тем, кем он должен быть — хозяином мира[50]. Такое определение может быть принято только с оговоркой, что этот образ человека должен быть помещен в воображаемую Вселенную, насыщенную сакральностью. Речь не идет об образе человека в гуманистическом, рационалистическом или волюнтаристском смысле. В действительности в образе Трикстера отражается то, что может быть названо *мифологией человеческой участи*. Он противодействует решению Бога сделать человека бессмертным и обеспечить ему условия, в каком-то смысле райские, в чистом и богатом мире, свободном от противоречий. И он смеется над «религией» или, точнее, над приемами и претензиями религиозной элиты, то есть жрецов и шаманов, хотя мифы всегда подчеркивают, что этих насмешек оказывается недостаточно, чтобы отменить власть такой элиты.

Но некоторые обстоятельства нынешней человеческой ситуации оказываются все-таки результатом вмешатель-

[49] См.: Ricketts M. L. The North American Indian Trickster. "History of Religions", 5, 1966, p. 327—350, особенно p. 336.

[50] Ibid., p. 338.

ства Трикстера в процесс творения. Например, он берет верх над чудовищами, не совершая ничего героического; ему многое удается, но что-то — нет; он организует мир и совершенствует его, но с такими ошибками и промахами, что в результате ничто не получается безупречным. С этой точки зрения в фигуре Трикстера можно усмотреть проекцию человека в поисках нового типа религии. Решения и приключения Трикстера составляют род радикально секуляризованной мифологии, пародирующей деяния богов и в то же время заключающей в себе насмешку над самим бунтом Трикстера против бога.

В той степени, в какой можно признать наличие подлинного дуализма в калифорнийских мифах, радикально противопоставляющих Койота и Творца, можно сказать, что дуализм, — который несводим к системе полярностей, — в равной степени отражает противопоставление самого человека Творцу. Но мы видели, что бунт против бога протекает под знаком сомнительности и пародии. Мы можем видеть в этом зародыш философии. Но имеем ли мы право видеть его только здесь?

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ

Нет необходимости подводить итог проведенному анализу североамериканских данных. Достаточно вкратце вспомнить различные типы антагонизма и полярности, представленные в этом регионе, чтобы понять, что они носят характер «творений духа». Верно, что некоторые типы дуализма оказываются результатом систематической работы, совершаемой в земледельческих обществах, но наиболее радикальный дуализм обнаруживается у калифорнийских племен, которые не знают земледелия. Социогенез, как любой другой «генез», не может объяснить функций экзистенциальной символики. Например, бинарное членение занимаемой территории и деревни, наряду с антагонизмом двух полярных начал, отмечается у многих племен, и тем не менее их мифологии и религии не имеют дуалистической структуры. Эти племена просто использовали бинарное членение как непосредственную данность опыта, но их мифологическая и религиозная творческая активность проявилась в других планах.

Что касается племен, которые действительно столкнулись с загадкой полярности и попытались ее разрешить,

то тут можно вспомнить удивительное разнообразие предложенных решений. У центральных алгонкинов происхождение смерти и установка хижины для инициаций объясняется *личным* антагонизмом между культурным героем и низшими силами. Но этот антагонизм не был неизбежным: он результат несчастного случая (убийства брата Менебуша). Что касается хижины для инициаций, то мы видели, что она существовала уже и у некоторых других алгонкинских племен, а именно у оджибве. Они утверждают, что получили хижину для инициаций от Великого Бога, а ее символика выражает как космические полярности, так и их единство. У возделывателей кукурузы дуализм принимает совершенно иные выражения. У зуньи дуализм слабо проявляется в мифологии, тогда как в обряде и в религиозном календаре он доминирует; у ирокезов, напротив, и мифология, и культ имеют столь последовательно дуалистическую структуру, что напоминают классический иранский тип. Наконец, у калифорнийцев антагонизм между Богом и его противником, Койотом, открывает путь к «мифологизации» человеческого существования, сравнимой при некоторых различиях с той, которую осуществили греки.

ИНДОНЕЗИЙСКИЕ КОСМОЛОГИИ: АНТАГОНИЗМ И ИНТЕГРАЦИЯ

В Индонезии идея творения и представления о жизни космоса и о человеческом обществе развертываются под знаком полярности. В некоторых случаях полярность предполагает предшествующую стадию единства/целостности. Но творение есть результат контакта — «конфликтного» или «брачного» — двух божеств. Здесь нет творения мира волей и силой творца или группы сверхъестественных существ. В начале вселенной и жизни мы видим пару. Мир является или продуктом *hieros gamos* (священного брака)[3] бога и богини, или же результатом конфликта между двумя божествами. В обоих случаях имеет место столкновение небесного начала или его представителя и начала или представителя низших сфер, представляемых как подземный мир или как место, которое позднее после творения, станет землей. В обоих случаях в начале имеет место «целостность», в которой можно видеть един-

ство этих двух начал, соединившихся в священном браке или еще не разделенных [51].

Я хочу напомнить некоторые элементы мифа даяков, представляющиеся наиболее важными: из первоначального космического целого, неразделенного во рту свернувшейся водяной змеи, произошли два начала, являющиеся последовательно в виде то двух гор, то бога и богини, то двух птиц-носорогов. Мир, жизнь и первобытная человеческая чета возникли в результате борьбы двух полярных божественных начал. Но полярность представляет собой лишь один аспект божественного. Не менее важно и проявление божества как *целого*. Это божественное целое составляет фундаментальное основание религии даяков, оно постоянно воспроизводится в различных индивидуальных и коллективных обрядах [52].

У тоба-батаков творение тоже является результатом борьбы между высшими и низшими силами. Но тут борьба кончается не взаимным уничтожением противников, —

---

[51] Ср.: Münsterberger W. Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. The Hague, 1939. Почти повсюду в Восточной Индонезии и на Молуккских островах и Целебесе космогонический миф говорит о браке Неба (или Солнца) и Земли (или Луны). Жизнь, — то есть растения, животные и люди, — является плодом этого брака (ср. работу В. Штёра в кн.: Die Religionen Indonesiens, ed. W. Stöhr & Piet Zvetmulder. Stuttgart, 1965, S. 123—146). Поскольку космогонический священный брак служит моделью для любого другого «творения», на некоторых островах, таких как Летти и Лакор, брак между Небом и Землей празднуется в начале сезона муссонов: во время церемонии Упулеро, бог Неба, спускается и оплодотворяет Упунусу, Землю (Fischer H. Th. Inleiding tot de culturele Anthropologie van Indonesie. Haarlem, 1952, p. 174; Stöhr. Religionen Indonesiens, p. 124). С другой стороны, всякий человеческий брак воспроизводит священный брак Неба и Земли (Fischer. Inleiding tot de culturele Anthropologie, p. 132). Космогония, являющаяся плодом священного брака, представляется наиболее распространенной мифологической темой и наиболее древней (Stöhr. Religionen Indonesiens, p. 151). Параллельная тема объясняет творение разделением Неба и Земли, ранее соединенных в священном браке. (Baumann H. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955. S. 257; Stöhr. Religionen Indonesiens p. 153.) Во многих случаях имя индонезийских верховных божеств образуется соположением имен «Солнце—Луна», или «Отец—Мать» (см.: Baumann. Das doppelte Geschlecht, S. 136). Другими словами первородная божественная всеобщность мыслится как неразличение Неба и Земли, соединенных в священном браке.

[52] Schärer H. Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo. Leiden, 1946, S. 70.

как в случае с двумя птицами-носорогами у даяков, — а их воссоединением в новом творении [53].

У нпасцев два верховных божества Ловаланги и Латуре Данё, противостоя друг другу, в то же время друг друга дополняют. Ловаланги связан с верхним миром; он воплощает в себе добро и жизнь, его цвет — желтый или золотой, его символы и культовые эмблемы — петух, орел, солнце и свет. Латуре Данё принадлежит к нижнему миру; он является воплощением зла и смерти, его цвет — черный или красный, его эмблемы — змеи, его символы — луна и темнота. Но антагонизм этих двух божеств предполагает в то же время их дополнительность. Мифы повествуют, что Латуре Данё родился без головы, а Ловаланги без туловища; иначе говоря, вместе они составляют целое. Более того, у каждого есть какие-то свойства, которые кажутся более подходящими другому [54].

В Индонезии космический дуализм и взаимодополнительный антагонизм выражаются в структуре деревень и домов, в одеждах, орнаментах, оружии, равно как и в переходных обрядах (рождения, инициации, брака, смерти) [55]. Достаточно привести только несколько примеров. На Амбрине, одном из Молуккских островов, деревня делится на две половины; это деление носит не только социальный, но и космический характер, поскольку оно охватывает все объекты и явления мира. Так, левое, женское, побережье, низшее, религиозное, внешнее, запад, молодое, новое и т. д. противопоставляется правому, мужскому, внутренним или горным областям, высшему, небесам, мирскому, высокому, внутреннему, востоку, старому и т. д. Тем не менее, когда амбринцы обращаются к этой системе, они говорят скорее о троичном, чем о двоичном делении. Третьим элементом является «высший синтез», объединяющий два противоположных элемента

---

[53] Stöhr W. Religionen Indonesiens, p. 57. Согласно Ф. Л. Тобингу, высшее существо представляет космическое целое, поскольку оно может восприниматься в трех видах, каждый из которых представляет один из трех миров (высший, низший, промежуточный). Космическое древо, поднимающееся из нижних областей к небесам, символизирует одновременно единство вселенной и мировой порядок (см.: Tobing. The Structure of the Toba-Batak Belief in the Highgod. Amsterdam, 1956, p. 27—28, 60—61).

[54] Suzuki P. The Religious System and Culture of Nias, Indonesia. The Hague, 1959, p. 10; Stöhr. Religionen Indonesiens, p. 79.

[55] Suzuki P. Religious System, p. 82.

и поддерживающий равновесие между ними[56]. Такая же система обнаруживается в сотнях километров от Амбрины, например, на Яве и Бали[57].

Антагонизм противоположных начал подчеркивается преимущественно в предметах культа и в обрядах[58], которые в конечном счете имеют своей целью единство противоположностей. У минангкабау с Суматры враждебность двух кланов выражается в петушином бою, который устраивается по случаю бракосочетания[59]. Как пишет Йосселин де Йонг: «Все сообщество разделено на две части, антагонистические и в то же время взаимно дополняющие друг друга; сообщество в целом может существовать только в том случае, если имеются обе части и если они активно контактируют друг с другом. Бракосо-

---

[56] Duyvendak J. P. Inleidung tot de Ethnologie van den Indischen Archipel, 3d ed. Groningen-Batavia, 1946, p. 95—96. См.: Lévi-Strauss Cl. Anthropologie Structurale. Paris, 1958, p. 147 ff.

[57] Яванские бадунги делят свое общество на две категории: внутренние бадунги представляют священную половину, внешние бадунги — профанную часть; первые доминируют над вторыми (ср. работу: Kroef J. van der. Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society. — "American Anthropologist", n.s. 56, 1954, p. 853—854). На Бали противопоставление жизни и смерти, дня и ночи, счастья и горя, благословения и проклятия осуществляется в связи с географической структурой острова, а именно, горы и воды символизируют соответственно верхний и нижний миры. Горам соответствует благословенное направление, поскольку оттуда идут дожди; напротив, море символизирует низшее направление и таким образом связано с несчастьями, болезнями и смертью. Между горами и морем, то есть между высшим и низшим мирами, расположена населенная земля, остров Бали. Он называется «мадиапа» (промежуточная зона) и принадлежит обоим мирам. Соответственно, он испытывает их противоположное воздействие. По утверждению Свелленгребеля, «мадиапа» (Бали) «есть единство противоположностей» (цит. по: Kroef van der. Dualism and Symbolic Antithesis, p. 856). Естественно, космологическая система является в этом случае более сложной, поскольку север и восток, с одной стороны, и юг и запад, с другой, связаны с разными цветами и божествами (ibid., p. 856).

[58] Нож (крис) и меч — мужские символы, ткань — женский символ (ср. работу Герлингса Ягера, цит. в кн.: Kroef J. van der. Ibid., p. 857). У даяков ткань, прикрепленная к копью, символизирует союз двух полов. Флаг, то есть шест (копье) и ткань, представляет Древо жизни, выражение божественной творческой силы и бессмертия (см.: Schärer. Die Gottesidee, p. 18—30).

[59] Kroef J. van der. Dualism and Symbolis Antithesis, p. 853. В браке, как и в торговле, тотем клана жениха соединяется с тотемом клана невесты, обозначая таким образом космическое единство человеческих групп, осуществляемое через их противостояние (ibid., p. 850).

четание служит для них поводом поступать именно таким образом» [60]. Согласно Йосселину де Йонгу, все индонезийские праздники напоминают тайную или даже объявленную войну. Их космическое значение несомненно; антагонистические группы представляют определенные части вселенной и, следовательно, их состязание иллюстрирует противостояние первобытных космических сил: обряд представляет космическую драму [61]. У даяков это ясно подчеркивается во время коллективного «праздника мертвых», который завершается пародийной схваткой между двумя группами участников в масках вокруг баррикады, построенной в деревне. Этот обряд — драматическое воспроизведение космогонического процесса. Баррикада символизирует Древо Жизни, две соперничающие группы изображают мифических птиц-носорогов, которые убили друг друга и уничтожили в то же время Древо Жизни. Но разрушение и смерть ведут к новому творению, и таким образом несчастье, принесенное в деревню смертью, изгоняется прочь [62].

В целом можно сказать, что индонезийское религиозное мышление непрестанно разрабатывает и проясняет ту интуицию, которая оказалась схваченной в космогоническом мифе. Поскольку мир и жизнь являются результатом разрыва, нарушающего изначальное единство, человек должен повторять этот процесс. Полярный антагонизм возводится в ранг космологического принципа; он не просто признается, но становится тем ключом, с помощью которого раскрывается смысл мира, жизни и человеческого общества. Более того, самим своим способом существования полярный антагонизм стремится к тому, чтобы отрицать себя в парадоксальном соединении противоположностей. Полярности, сталкиваясь, рождают то,

---

[60] Цит.: Ibid., p. 853. В другой работе автор отмечает, что антитезы неба и земли, мужского и женского, центра и двух смежных сторон с однообразным, но многозначительным постоянством выражаются в социальных категориях и различительных наименованиях. (Ibid., p. 847.)

[61] Josselin de Jong J. P. B. De Oorsprong van den goddelijken Bedrieger, p. 26 ff., цит. в работе: Kuiper F. B. J. The Ancient Aryan Verbal Contest. — "Indo-Iranian Journal", 4, 1960, p. 270.

[62] См.: Stöhr W. Das Totenritual der Dayak. Cologne, 1959, p. 39—56; Religionen Indonesiens, p. 31—33. Исчерпывающее описание похоронного обряда и связанных с ним мифов см. в: Schärer H. Der Totenkult der Ngadju Dayak in Süd-Borneo, 2 vols. The Hague, 1966.

что может быть названо «третьим членом триады» [63], который может быть или новым синтезом или возвращением к предшествующему состоянию. В истории досистематического мышления редко встречается формула, более разительно напоминающая гегелевскую диалектику, чем индонезийские космологии и символика. Есть, однако, и различие: для индонезийцев синтез противоположностей, «третий член», хотя и представляет нечто новое по сравнению с непосредственно предшествующей стадией — полярным антагонизмом, является в то же время движением вспять, возвращением к изначальному положению, когда противоположности сосуществовали в составе нерасчлененного целого [64].

Можно сказать, что индонезийская мысль после того, как познала тайну жизни и творения в мифическом соединении и разъединении противоположностей, не стремилась пойти дальше этой биологической модели, как сделала, например, индийская мысль. Другими словами, индонезийцы выбрали мудрость, а не философию, художественное творчество, а не науку. Естественно, они не одиноки в этом выборе, и кто может судить, правы ли они?

КОСМОГОНИЯ, РИТУАЛЬНЫЕ СОРЕВНОВАНИЯ И СОСТЯЗАНИЯ ОРАТОРОВ: ИНДИЯ И ТИБЕТ

Древняя Индия позволяет нам увидеть в движении переход от мифоритуального сценария к той палеотеологии, которая позднее вдохновит различные метафизические построения. Более того, Индия лучше, чем любая другая культура, иллюстрирует воспроизведение на разных уровнях и творческую реинтерпретацию широко распространенной архаической темы. Индийские данные помогают понять, что основополагающий символ, через который раскрываются глубинные измерения человеческого бытия,

---

[63] Именно этот аспект проблемы дуалистических организаций интересует К. Леви-Строса, см.: Anthropologie Structurale, p. 166 ff.

[64] В значительной монографии "Das doppelte Geschlecht" Х. Баумани попытался проследить движение от антагонизма полов (представляющего архаическую стадию) к идее божественной и человеческой двуполости, которую автор считает более поздней. См. замечания в: "Revue de l'Histoire des Religions", January—March, 1958, p. 89—92.

всегда в некотором роде «открыт». Иными словами, на примере Индии прекрасно видно, что такой символ может послужить началом *цепи символических воплощений опыта, раскрывающих место человека во Вселенной,* и повлиять таким образом на досистематические формы рефлексии и оформление первых ее результатов. Конечно, невозможно перечислить здесь все значительные творения индийского гения. Я начну с примера ритуальной валоризации мотива антагонизма между двумя полярными началами. Затем я приведу несколько примеров разработки и творческого переосмысления этого известного мотива в мифологическом и метафизическом планах.

В ведийской мифологии доминирует тема борьбы между Индрой и драконом Вритрой. Я уже указывал на космогоническую структуру этого мифа[65]. Освобождая воды, заточенные Вритрой в горах, Индра спасает мир; символически он создает его заново. В других вариантах мифа обезглавливание и рассечение Вритры на части выражает переход от виртуальности к актуальности творения, поскольку Змея — символ неявленного. Будучи мифом-образцом эта борьба между Индрой и Вритрой служит моделью для других форм творения и многих видов деятельности. «Он воистину убивает Вритру, победитель в сражении», — говорится в ведийском гимне[66]. Кёйпер недавно указал на две группы родственных фактов. Во-первых, он показал, что словесные состязания в ведийской Индии воспроизводят первичную борьбу против сил противодействия (*vrtani*). Поэт сравнивает себя с Индрой: «Я — убийца моих соперников, целый и невредимый как Индра» (Ригведа, X, 166, 2). Состязание ораторов, соревнование между поэтами представляют собой творческий акт и, следовательно, обновление жизни[67]. Во-вторых, как показал Кёйпер, имеются причины полагать, что мифоритуальный сценарий, в центре которого находилась борьба между Индрой и Вритрой, в действительности представлял собой новогодний праздник. Все формы состязания и борьбы — гонки колесниц, групповая борьба и т. д. — должны были, как считалось, стимулировать творческие

---

[65] Eliade M. The Myth of the Eternal Return. New York, 1955, p. 19.

[66] Майтраяния Самхита, II, I, 3, цит. по: Kuiper F. B. J. Ancient Aryan Verbal Contest, p. 251.

[67] Ibid., p. 251.

силы во время зимнего ритуала[68]. Бенвенист переводит авестийский термин *vyaxana* как «ораторское состязание», «боевой характер» которого обеспечивает победу[69].

Таким образом, мы видим, что существовало достаточно архаичное индо-иранское представление, заключавшее в себе высокую оценку обновительных и созидательных свойств словесного поединка. Более того, этот взгляд существовал не только у индо-иранцев. Яростные словесные сражения отмечены, например, у эскимосов, индейцев квакиутль и древних германцев. Как отметил недавно Сирксма, словесные состязания высоко ценились и в Тибете[70]. Публичные диспуты тибетских монахов, чья агрессивность и жестокость были не только словесными, широко известны. Хотя диспуты касались проблем буддийской философии и следовали, по крайней мере отчасти, правилам, установленным великими буддийскими учителями Индии, в первую очередь Асангой, страстность публичных прений является, похоже, чертой, характерной именно для тибетцев[71]. Более того, Рольф Стейн показал, что в Тибете словесные диспуты — это лишь один из видов состязаний в ряду других, таких как скачки, атлетические игры, борьба, стрельба из лука, доение коров и конкурсы красоты[72]. Наиболее важные после скачек состязания происходили по случаю Нового года между членами или представителями различных кланов, которые рассказывали космогонический миф и восхваляли предков племени. Центральной темой новогоднего мифоритуального сценария была борьба между Небесным богом и демонами, представляемыми двумя горами. Как и в других подобных сценариях, победа бога обеспечивала победу новой жизни в наступающем году. Что касается ораторских состязаний, они, согласно Стейну, были частью «комплекса соревнований, которые в социальном плане поднимали престиж, а в религиозном плане прикрепляли социальную группу к ее среде обитания. Боги присутствуют

---

[68] Ibid., p. 269.

[69] Ibid., p. 247.

[70] Sierksma F. Rtsod-pa: the Monacal Disputations in Tibet.— "Indo-Iranian Journal", 8, 1964, p. 130—152, особенно p. 142.

[71] Wayman A. The rules of debate, according to Asanga. — "Journal of the American Oriental Society", 78, 1958, p. 29—40; Sierksma. Rtsod-pa.

[72] Stein R. A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris, 1959, p. 441.

на спектакле и смеются вместе с людьми. Состязания в разгадывании загадок и рецитация эпоса, например, повести о Гезаре, оказывают влияние на урожай и на скот. То, что боги и люди объединяются по случаю великих торжеств, служит и подтверждению, и смягчению социальных оппозиций. И группа, вновь связанная со своим прошлым (происхождение мира и предков) и со своей средой обитания (предки — священные горы), ощущает прилив сил»[73].

Рольф Стейн указал также на следы иранского влияния в тибетских новогодних празднествах[74]. Последнее не значит, что заимствован был весь сценарий. Вероятнее всего, иранское влияние усилило некоторые уже имевшиеся исконные элементы. Новогодний сценарий был несомненно архаичным, поскольку в Индии он исчез очень рано.

ДЭВЫ И АСУРЫ

Но в Индии к такого рода схемам постоянно возвращались, развивая их в различных планах и направлениях. Я уже обсуждал противопоставление дэвов и асуров, то есть богов и «демонов», сил света и тьмы. Но уже в ведийский период этот конфликт, представляющий собой исключительно распространенную мифологическую тему, получил весьма оригинальную интерпретацию, а именно был дополнен «прологом», где раскрывалось парадоксальное единосущие или братство дэвов и асуров.

Создается впечатление, что в ведийском учении сделано все для установления двойной перспективы; хотя в непосредственной реальности, в мире, предстающем нашему взору, дэвы и асуры непримиримы, различны по своей природе и обречены на вечную борьбу друг с другом, но, с другой стороны, в начале времен, то есть до творения или пока мир не принял своей нынешней формы, они были единосущны[75].

Более того, боги являются или были, или могут стать асурами, то есть небогами.

С одной стороны, перед нами смелая формула божественной амбивалентности, той самой амбивалентности, ко-

[73] Ibid., p. 440—441.
[74] Ibid., p. 390—391. См.: Sierksma. Rtsod-pa, p. 146 ff.
[75] Eliade M. Méphistophélès et l'Androgyne. Paris, 1962, p. 109.

торая выражена в противоречивости великих ведийских богов, таких как Агни и Варуна [76]. Но здесь заметно также и стремление индийской мысли прийти к единой первооснове (*Urgrund*) мира, жизни и духа. И первым шагом в раскрытии этой всеохватывающей перспективы было признание того, что истинное в вечности не обязательно истинно во времени.

МИТРА — ВАРУНА

Не менее важным является и развитие древней индоевропейской темы, касающейся двух дополняющих друг друга аспектов божественной власти, связываемых в Индии с именами Митры и Варуны. Жорж Дюмезиль показал, что пара Митра — Варуна принадлежит к индоевропейской трифункциональной системе, поскольку гомологичные ей формы существовали у древних римлян и германцев. Но Дюмезиль указал также, что эта концепция божественной власти подверглась в Индии такой философской разработке, как нигде в других странах индоевропейского мира. Коротко говоря, в представлении древних индийцев Митра — «владыка, воплощающий в себе такие черты, как рациональность, спокойствие, благожелательность, священнический облик, тогда как облику Варуны свойственны мрачность, вдохновенность, буйство, устрашающие черты, воинственность» [77]. Аналогичную двойственность мы встречаем в Риме с теми же оппозициями и чередованиями; с одной стороны, это оппозиция луперков и фламинов: «буйство, страсть, воинственность младшего» обрушиваются на «ясность, точность, умеренность священнодействующего старшего» [78]. Аналогичные различия прослеживаются и в образах и поведении первых двух римских царей, Ромула и Нумы. Контраст между ними соответствует антагонизму луперков и фламинов и, аналогичным образом, полярности Митра — Варуна; это так не только в религиозном и мифологическом планах, но и на космическом уровне (день и ночь и т. п.), и в эпосе (считается, что Ману, царь-законодатель, аналогичный Нуме, потомок Солнца и родоначальник «солнечной

[76] Ibid., p. 111—113.
[77] Dumézil G. Mitra-Varuna, 2 éd. Paris, 1948, p. 85.
[78] Ibid., p. 62.

династии»; Пуруравас, царь гандхарвов, аналогичный Ромулу, внук Луны, положивший начало «лунной династии»).

Но достаточно сравнить разработку этой индоевропейской мифоритуальной темы у римлян и у индийцев, чтобы увидеть различия в творческом гении этих народов. В то время, как Индия подвергла дополнительность и чередование, символизируемые этими двумя воплощениями божественной власти[79], философской и богословской разработке, в Риме произошла историзация как богов, так и мифов. Здесь принципы дополнительности и круговорота остались на уровне обрядов или послужили делу создания легендарной истории. В Индии же, напротив, эти два начала, понимаемые как в некотором роде воплощения Митры и Варуны, сыграли роль модели для объяснения как устройства мира, так и диалектической структуры человеческого бытия, поскольку в последнем таинственным образом совмещаются мужское и женское начала, жизнь и смерть, свобода и зависимость и т. д.

Митра и Варуна, действительно, противостоят друг другу как день и ночь и даже как мужское и женское начала (Чатапатха Брахмана (II, 4, 4, 9) говорит, что «Митра изливает свое семя в Варуну»), но между ними существуют еще и оппозиции «понимающего» (*abhigantr*) и «действующего» (*karta*), а также брахмана и кшатры, то есть «духовной» и «светской власти». Более того, дуализм, выработанный санкхьей с пассивной и уравновешенной «самостью» (*purusha*) в качестве зрителя, с одной стороны, и активной и плодоносящей «Природой» (*prakriti*), с другой, иногда понимался индийцами как иллюстрация оппозиции Митра—Варуна[80 4)]. Аналогичное соответствие было выработано в веданте применительно к Брахману и майе, поскольку, как утверждают старинные литургические тексты, «Митра есть Брахман», а майя в ведах — это результат обычного для Варуны чародейства[81]. Более того, уже «Ригведа» (I, 164, 38) отождествляет Варуну с явленным.

---

[79] Coomaraswamy K. A. Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government. New Haven, 1942; Eliade M. La Souveraineté et la Religion Indo-Européennes. — "Critique", № 35, April 1949, p. 342—349.

[80] См. например: Махабхарата, XII, 318, 39, цит. у: Dumézil. Mitra-Varuna, p. 209. (См. советское издание «Махабхараты».)

[81] Ibid., p. 209—210.

ПОЛЯРНОСТЬ И COINCIDENTIA OPPOSITORUM (СОВПАДЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ)

Конечно, пару Митра — Варуна нельзя считать прототипом всех других полярностей; она представляет собой лишь наиболее важное выражение в религиозном и мифологическом планах того принципа, которым в индийской философской мысли определяются фундаментальные структуры космического целого и человеческого бытия. Действительно, в позднейшем умозрении различались *два* аспекта Брахмана: *apara* и *para*, «низший» и «высший», видимый и невидимый, явленный и неявленный. Иными словами, все эти многообразные мифологические, религиозные и философские «иллюстрации»: Митра и Варуна, видимые и невидимые стороны Брахмана, Брахман и майя, *purusha* и *prakriti*, а позднее Шива и Шакти или сансара (*samsara*) и нирвана, заключают в себе тайну полярности, двуединства и одновременно ритмичного чередования.

Но некоторым из этих полярностей присуща тенденция к самоупразднению в *coincidentia oppositorum* (совпадении противоположностей), в парадоксальном единстве-целостности, в упомянутом выше *Urgrund*. Что это не есть вопрос чисто метафизического умозрения, но также и вопрос формул, с помощью которых Индия пыталась очертить особый образ существования, доказывается тем фактом, что единство противоположностей подразумевается в *jivan mukta* («освобожденном при жизни»), то есть человеке, который продолжает жить в мире, хотя он и достиг конечного освобождения; или в «пробужденном», для которого нирвана и *samsara* оказываются тождественными; или в ситуации тантра-йоги, когда йог может переходить от аскетизма к оргии без какого-либо изменения поведения[82]. Индийской духовности свойственна одержимость «Абсолютом». Далее, хотя абсолютное постижимо, оно не может быть постигнуто иначе, чем как то, что превосходит противоположности. В этом и заключается причина того, почему Индия включает оргию в число средств, которыми достигается освобождение, тогда как освобождение невозможно для тех, кто продолжает следовать этическим правилам, определяемым обществен-

[82] Я обсуждал эти проблемы в книгах: "Techniques du Yoga" (Paris, 1948) и "Yoga. Liberté et Immortalité" (Paris, 1954).

ными институтами. «Абсолют», окончательное освобождение, свобода, *moksha*, *mukti*, недоступно тем, кто не преодолел того, что тексты называют «парами противоположностей», то есть не преодолел рассмотренные выше полярности.

Индийское переосмысление мифологической темы заставляет вспомнить некоторые обряды архаических обществ, которые хотя и связаны с мифологиями полярной структуры, нацелены на периодическое упразднение противоположностей посредством коллективной оргии. Мы видели, что даяки отменяют на время новогодних празднеств все правила и запреты. Нет нужды доказывать различие между мифоритуальным сценарием даяков, с одной стороны, и индийской философией и «мистической» практикой, направленными на упразднение противоположностей, с другой. Разница очевидна. Тем не менее в обоих случаях конечный результат (*summum bonum*) есть выход за пределы полярностей. Разумеется, для даяков *summum bonum* представлен божественной целостностью, единственно которая и может обеспечить новое творение, новую эпифанию полноты жизни, тогда как для йогов и других созерцателей *summum bonum* трансцендирует космос и жизнь, поскольку являет собой новое экзистенциальное измерение: измерение *безусловной*, абсолютной свободы и блаженства, способ существования, неизвестный ни в космосе, ни у богов, поскольку он есть создание человеческое и доступен исключительно людям. Даже боги, если они желают получить абсолютную свободу, должны воплощаться и добиваться освобождения средствами, открытыми и разработанными человеком.

Но, возвращаясь к сравнению даяков и индийцев, необходимо добавить: творческая потенция отдельной этнической группы или конкретной религии проявляется не только в реинтерпретации и ревалоризации архаической системы полярностей, но также в значении, придаваемом восстановлению единства противоположностей. Оргиастический обряд даяков и тантрийская оргия достигают своего рода *coincidentia oppositorum*, но значимость преодоления противоположностей в этих двух случаях не одинакова. Иными словами, ни опыт, приносимый открытием полярностей и надеждой на их интеграцию, ни символика, дающая этому опыту внешнее выражение и позволяющая иногда его предвидеть, не могут быть вполне исчерпаны, даже если представляется, что в некоторых

культурах такие опыт и символика исчерпали все свои возможности. Плодотворность символики, выражающей структуры космической жизни и в то же время придающей осмысленность человеческому образу бытия в мире, следует оценивать в глобальной перспективе, охватывающей все многообразие культур.

ЯН И ИНЬ

Я намеренно последним рассматриваю пример Китая. Как и в архаических обществах Америки и Индонезии, космическая полярность, выражаемая символами *ян* и *инь*, «проживалась» в обрядах и уже в раннее время послужила моделью для универсальной классификации. Кроме того, как и в Индии, пара противоположностей *ян* и *инь* развилась в космологию, которая, с одной стороны, стала средством систематизации и обоснованием бесчисленных методов телесного развития и духовных дисциплин, а с другой, вдохновляла строгое и систематическое философское умозрение. Я не буду ни излагать морфологию *ян* и *инь*, ни прослеживать ее историю. Достаточно отметить, что полярный символизм в изобилии представлен в иконографии шанской бронзы (1400—1122 г. до н. э. согласно традиционной китайской хронологии). Карл Хентце, посвятивший ряд важных работ этой проблеме, указывает, что в расположении символов подчеркивается их соединение; например, сове или другому персонажу, символизирующему темноту, придаются «солнечные глаза», тогда как эмблемы света помечаются «ночным» символом[83]. Хентце интерпретирует соединение полярных символов как иллюстрацию религиозных идей обновления времени и духовного возрождения. Согласно Хентце, символизм *ян* и *инь* представлен в наиболее древних ритуальных объектах, задолго до первых письменных текстов[84].

К такому же выводу приходит и Марсель Гране, хотя и на основании других источников и используя другие

---

[83] См.: Hentze C. Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit. Anvers, 1951, S. 192. См. также наши замечания в: "Critique", № 83, april 1954, p. 331.

[84] Hentze C. Das Haus als Weltort der Seele. Stuttgart, 1961, p. 99. Обобщенное представление проблемы полярности см.: Köster H. Symbolik des chinesischen Universismus. Stuttgart, 1958, p. 17.

методы. Гране напоминает, что в *Ши цзин* слово *инь* ассоциируется с холодной облачной погодой, а также с тем, что внутри, тогда как *ян* вызывает идею солнечного света и тепла[85]. Иными словами, *ян* и *инь* связываются с конкретными противоположными вариантами погоды[86]. В *Гуй цзан*, утраченном руководстве по гаданию, которое известно только по нескольким отрывкам, речь идет о «поре света» и «поре тьмы», что предвосхищает высказывание *Чжуан-цзы*: «(время) изобилия и (время) упадка... (время) утончения, (время) утолщения... (время) жизни, (время) смерти»[87]. Мир, таким образом, представляет собой циклически организованное целое, образуемое сочетанием двух чередующихся и дополняющих друг друга манифестаций»[88].

Гране предполагает, что из идеи чередования рождается идея оппозиции[89]. Это хорошо иллюстрирует структура календаря. «*Ян* и *инь* использовались для организации календаря, потому что их эмблемы особенно прочно ассоциировались с ритмическим сочетанием двух конкретных противостоящих друг другу сторон реальности»[90]. По утверждению философов, зимой *ян*, одолеваемый *инь*, подвергается под замерзшей почвой чему-то вроде ежегодного испытания, из которого он выходит с новыми силами. *Ян* сбегает из своей темницы в начале весны, после чего тает лед и пробуждаются родники[91]. Так вселенная демонстрирует, что она состоит из циклически чередующихся противостоящих друг другу форм.

Увлеченный социологизмом Дюркгейма, Марсель Гране был склонен выводить идею космического круговорота и ее систематическую разработку из древних формул китайской общественной жизни. Мы не обязаны следовать за ним в этом. Но важно не оставить незамеченной симметрию между дополнительностью и чередованием в деятельности полов, с одной стороны, и космическими ритмами, управляемыми взаимодействием *ян* и *инь*, с другой. А поскольку женское естество признавалось во всем, что есть *инь*, а мужское — во всем, что есть *ян*, тема иерога-

---

[85] Granet M. La Pensée chinoise, p. 117.
[86] Ibid., p. 118.
[87] Ibid., p. 132.
[88] Ibid., p. 127.
[89] Ibid., p. 128.
[90] Ibid., p. 131.
[91] Ibid., p. 135.

мии, которая, согласно Гране, доминирует во всей китайской мифологии, обнаруживает как космическое, так и религиозное измерение.

Обрядовая оппозиция двух полов, которая в древнем Китае принимала форму противостояния двух соперничающих корпораций[92], выражает одновременно взаимодополнительный антагонизм двух типов бытия и чередование космических начал *ян* и *инь*. В коллективных праздниках весны и осени два противостоящих хора, выстроенные в ряд друг против друга, бросали друг другу вызов в стихах. «*Ян* обращается, *инь* отвечает». Эти две формулы взаимозаменимы; вместе они служат выражением космических и социальных ритмов[93]. Антагонистические хоры противостоят друг другу как тень и свет. Поле их встречи представляет пространство в целом, так же как группа символизирует общество в целом и всю совокупность природных явлений[94]. Празднование завершалось коллективной перогамией. Как мы уже отмечали, такие ритуальные оргии хорошо известны во многих частях света. И в этом случае тоже полярность, принимаемая в качестве фундаментального правила жизни в течение всего года, упраздняется или преодолевается в союзе противоположностей.

Нет необходимости рассматривать здесь разработку этих категорий в систематизирующих трудах философов. Можно лишь добавить, что сравнение понятия *дао* с различными примитивными формулами «третьего члена» в роли разрешения полярностей представляет собой захватывающую тему для историка мысли. Хочется надеяться, что эта работа скоро будет предпринята.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В заключение я бы хотел вернуться к положению, которое я считаю решающим в любом сравнительном анализе, а именно, к тому, что всякое создание духа несводимо к ранее существовавшей системе ценностей. В мифологическом и религиозном универсуме всякое *творение* воссоздает свои собственные структуры так же, как всякий большой поэт заново изобретает свой язык. Различ-

[92] Ibid.
[93] Ibid., p. 141.
[94] Ibid., p. 143.

ные типы двучастности и полярности, дуальности и чередования, антагонистических диад и совпадения противоположностей могут быть обнаружены повсюду в мире и на всех стадиях культурного развития. Но историк религии в конечном счете заинтересован в выяснении того, что именно данная культура или группа культур сделала из материала, которым она располагала. Герменевтика, цель которой — постижение созданий культуры, останавливается в нерешительности перед соблазном свести все разновидности диад и полярностей к одному фундаментальному типу, отражающему определенную бессознательную логическую деятельность. Ибо, с одной стороны, дихотомии допускают классификации по многим параметрам, а с другой — некоторые типичные системы берут на себя поражающее количество функций и ценностей. В наши задачи не входит представить здесь полную и детальную морфологию всех видов и разновидностей религиозных дихотомий, диад и полярностей. Ко всему прочему, такого рода исследование увело бы нас далеко за пределы нашего предмета. Но нескольких проанализированных нами документов, которые были специально отобраны как наиболее представительные, достаточно для иллюстрации наших положений.

В первом приближении можно выделить: 1) группы космических полярностей и 2) полярности, непосредственно связанные с бытием человека в мире. Несомненно, существует структурная связь между космическими дихотомиями и полярностями и теми дихотомиями, которые связаны со спецификой человеческого существования. Тем не менее, это наше предварительное разграничение полезно, поскольку именно полярности второго типа в определенных культурах и в определенные исторические моменты открывали дорогу систематическому философскому умозрению. Среди космических полярностей различаются полярности пространственной структуры (правое/левое, высокое/низкое и др.), временной структуры (ночь/день, времена года и т. п.) и, наконец, полярности, в которых выражается процесс космической жизни (жизнь/смерть, ритмы произрастания и т. д.). Что касается дихотомий и полярностей, относящихся к человеческому существованию и служащих в каком-то смысле ключом к пониманию этого существования, то они более многочисленны и, можно сказать, более «открыты». Фундаментальной парой является пара мужское/женское,

но имеются также этнические дихотомии («мы»/чужеземцы), мифологические дихотомии (близнецы-антагонисты), религиозные дихотомии (сакральное/профанное — универсальная дихотомия, относящаяся одновременно к космосу, к жизни и к человеческому обществу; боги/противники богов и т. д.) и этические дихотомии (добро/зло и т. д.).

Что в первую очередь поражает уже в свете этой неполной предварительной классификации, это тот факт, что большое число дихотомий и полярностей *взаимно обусловливают друг друга*, как, например, космические полярности, с одной стороны, и религиозная дихотомия или дихотомия полов, с другой. В конечном счете, они выражают жизненные модальности в категориях ритма и круговорота. Как мы уже отмечали по поводу коги и индонезийцев (то же самое может быть сказано и о китайцах), полярный антагонизм становится ключом, позволяющим вскрыть и структуры вселенной, и смысл собственного существования. На этой стадии нельзя говорить о религиозном или этическом «дуализме», поскольку антагонизм не предполагает «зла» или «демонического». Строго дуалистические идеи вырастают из тех пар противоположностей, в которых антагонисты взаимно не обуславливают друг друга. Это становится очевидно в некоторых космогонических мифах Калифорнии, в которых Койот непрерывно и успешно мешает богу в процессе творения. Сходная ситуация наблюдается в мифах о Менебуше. Его конфликт с низшими силами не был предопределен, но развился как следствие случайного события (убийства его брата, Волка).

Было бы интересно точно определить, в каких культурах и эпохах негативные стороны жизни, до тех пор принимаемые как основополагающие и неотъемлемые моменты космического целого, утратили свою первоначальную функцию и стали интерпретироваться как проявления *зла*. Представляется, что в религиях, где доминирует система полярностей, *идея зла* возникает медленно и с некоторым трудом. В некоторых случаях понятие зла даже оставляет за пределами своей сферы многие негативные стороны жизни (например, страдания, болезни, жестокость, невезение, смерть и т. д.). Мы видели, что у коги «принцип зла» воспринимается как неизбежный, необходимый момент космического целого.

Наконец, важно заметить, что взаимодействие противоположностей тоже являет нам большое количество раз-

ных решений. Это могут быть оппозиция, столкновение и борьба, но в некоторых случаях конфликт разрешается посредством соединения, плодом которого является «третий член», тогда как другие полярности могут парадоксально сосуществовать в рамках *coincidentia oppositorum* или преодолеваются, то есть полностью упраздняются или становятся нереальными, непостижимыми или бессмысленными. (Я имею в виду, в первую очередь, некоторые индийские метафизические системы и формы «мистической» практики.) Это разнообразие решений для проблем, встающих в связи с контактом противоположностей — а также, надо добавить, и в связи с радикально «дуалистическими» позициями, отвергающими какое-либо примирение — заслуживает специальных исследований. Поскольку, если справедливо, что всякое разрешение кризиса, вызванного осознанием противоположностей, предполагает некоторое зарождение мудрости, сама многочисленность и исключительное разнообразие такого рода решения побуждает к критическим размышлениям и подготавливает приход философии.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Бесплодно спорить с веком по мелочам. В конце концов Мирча Элиаде примирился с тем, что кафедры, курсы и семинары, им руководимые, обозначены академической формулой «История религии». Действительно, странно было называть их так, как сам он определял предмет своих исследований: «теология смыслов», «феноменология тайны...». А солидный (немецкий по происхождению) термин «религиеведение» в силу непостижимых лингвистических законов не прижился в англоязычной науке, в которой Элиаде работал всю вторую половину жизни. Свой обобщающий труд (третий том которого только что посмертно вышел в США)[1] он назвал компромиссно: «История...», но не религии, а «религиозных идей». Такие компромиссы неизбежны: власть писателя над языком должна иметь предел. Однако читатель, на которого только что обрушился яркий и несколько сумбурный мир творчества Элиаде и романтическая его биография (рассказанная в предисловии), вправе спросить: что значит эта борьба за термины, почему не устраивало Элиаде звание историка, или антрополога, или социолога религии, которое с гордостью носили его коллеги и учителя? Была ли это борьба за суверенную сферу исследования или за что-то более сокровенное, важное не для научного статуса, а, как говорится, «для души»?

Известно, что Элиаде отвергал в своем звании первое слово «история», но чтобы не толковать эту позицию превратно, чтобы понять автора, а не замуровать его в критической кладке из ярлыков («антиисторизм» и т. д.), попытаемся сначала раскрыть смысл второго, вроде бы

[1] A history of religious ideas from Mochammad to the Age of reform. Chicago, 1986.

бесспорного для него слова. Что значила для Элиаде «религия»?

В предисловии к одной из лучших своих книг (из нее в этот сборник вошла одна глава) Элиаде писал: «Очень жаль, что у нас нет более точного слова, чем «религия», для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов?[2] Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие «религия», если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями *существования, значения и истины*» [*Курсив авт.*][3]. Значит, для Элиаде реальна не религия, а особые моменты существования — значимые, осмысленные, подлинные и, если нужен еще один синоним, религиозные.

Читатель, сколько-нибудь знакомый с современной западной гуманитарной традицией, не мог для себя не отметить, что это позиция человека, полностью отвергающего принятое в этой традиции научное представление о религии как об уникальном мировоззрении и мирочувствии, возникшем в нескольких местах Земли приблизительно в одно и то же время и сменившем предрелигиозные воззрения, обозначаемые обычно понятием «магия». Иногда религия отождествляется с монотеизмом, но авторитетнейшая на Западе формула Макса Вебера указывает не на

---

[2] С тем же вопросом обращается к своей аудитории — классическому отделению Ленинградского университета в лекциях по теории античного фольклора (1939/40 учебный год) замечательная советская исследовательница ранних стадий словесного искусства Ольга Михайловна Фрейденберг: «Вся наша беда в том, что мы говорим и мыслим общими, абстрактными понятиями, которые сами по себе неверно обобщают разнородные явления («государство», «народ», «демократия» и т. д..), обобщенно говорим и мыслим об исторических явлениях глубоко своеобразных. Понятия «фольклор» и «религия» — типичный тому пример... Античный фольклор, средневековый фольклор, новый фольклор — разные фольклоры. Но и обозначают они то пережиточные явления, то крестьянскую «словесность», то массовое творчество.

С религией дело обстоит еще хуже. Английская школа выводила любую религию из первобытной магии, и в этом отношении религии античных народов, или мексиканская религия, или культ богоматери ничем не отличались» (Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.., 1978, с. 10—11.)

[3] Eliade M. The Quest. History and meaning in religion. Chicago, 1969, p. i.

структурный, а на функциональный признак религии как уникального исторического явления.

Этот признак — рационализация человеческих отношений к божественному, то есть приведение этих отношений в систему, освобождение их от всего случайного[4]. Случайное же, по современным социологическим понятиям, есть то, что невозможно объяснить с помощью универсальных «единиц меры» рационального — «цель» и «средство». Этими «единицами» измеряется и степень свободы человека от мистики случая, от магии нефункционального. Религия, таким образом, — это первая форма свободы, первый шаг навстречу рационализации мира, его расколдовыванию, секуляризации. Анализ религии — то есть религиозного поведения человека — во всех наследующих Вебера западных социологических и антропологических школах (у Т. Парсонса, Э. Шилза, П. Биргера, у Е. Эванс-Притчарда) состоит в соизмерении «доз» религии и магии в поступках человека — традиционного (тогда этот анализ называется «историей религии») или современного (тогда он называется «социологией религии»). В любом случае «магическое» поведение толкуется как белое пятно на карте секуляризации, которое раньше или позже будет ликвидировано. Эта вера в торжество рационального представляется Элиаде и бессмысленной, и безнадежной.

«Секуляризация, — убежден он, — эффективна на уровне сознания: теряют смысл старые теологические идеи, догмы, верования, ритуалы, институты и т. д. Но ни один живой нормальный человек не живет только сознательной рациональной жизнью. Современный человек мечтает, влюбляется, слушает музыку, ходит в театр, смотрит фильмы, читает книги — короче говоря, живет не только в историческом и природном мире, но также и в экзистенциональном частном мире и в воображаемом универсуме»[5].

Иными словами, по Элиаде, в какие-то моменты религиозны все люди, а не только «примитивные», «восточные», «патриархальные», «досократики» и т. п. Влюбленный никуда не движется по пути цивилизации, не меняет ничего ни в природе, ни — очень часто — в своей реальной жизни. Действия его — объятия, слезы, бессмысленные слова — не рациональны, а ритуальны: он повторяет в

---

[4] См.: работы М. Вебера по социологии религии и идеологии/ Реф. сб. М.., ИНИОН, 1985 (перев. М. И. Левиной).

[5] Eliade M. Op. cit., p. ii.

несчетный раз некий образец, переживает нечто, чего нет ни в природе, ни в сделанных им вещах, ни — главное — в нем самом, каков он есть в обычной жизни. Называя это переживание «опытом священного»[6]. Мирча Элиаде не сообщает нам ничего собственно «религиеведческого». Он говорит на нормальном языке искусства. Нам привычен этот язык. Привычно, например, что на фоне повествования о самой неприглядной житейской истории открываются врата в «прекрасный сад», одаряющий незадачливых персонажей «прекрасным ощущением», что «этот сад приснится через десять, двадцать, тыщу лет. Даже кому-нибудь другому приснится»[7]. Внятно нам и недоумение героя: «Откуда же любовь: не от любимой, такой случайной и крохотной, и не из него же, тоже чрезвычайно небольшого, а если не от нее и не из него, то откуда же?»[8]

Вопросом этим Элиаде неотличим от любого художника, задающего миру загадки, которых в принципе не разгадывает наука. Но Элиаде считает, что ответ у науки есть, однако не у той науки, которая называется «история религии». Он знает, что происходит в «прекрасном саду» с героями книги: они бессознательно «имитируют парадигматические образцы сверхчувственного сознания» и в процессе этом познают «разницу между реальным, сильным, богатым, значимым бытием и хаотичным, опасным движением вещей, их бессмысленным появлением и исчезновением»[9].

Описание этих имитаций в разные времена и у разных народов и составляет первичную, «сырьевую» профессию Элиаде — мифографию. (Она в основном и предложена читателю в переводах.) Но только что процитированный текст представляет уже другой, творческий, спекулятивный уровень деятельности этого своеобразного исследователя «неистории нерелигии». В этом своеобразии слышится какая-то «вненаучная струна», которая, может быть, и есть контрапункт всего мифотворчества Элиаде. Как ни странно, это национальная струна.

Автор французских романов и научных эссе, глава знаменитой Чикагской школы изучения религии не был, как

---

[6] Иногда он использует определение Р. Отто: *numinous* — сложное чувство очарования и трепетного страха (Otto R. The idea of the Holy, L., 1973, p. 5.)

[7] Битов А. Дачная местность. М., 1967, с. 170.

[8] Там же, с. 186.

[9] Eliade M. Op. cit., p. ii.

известно, ни французом, ни американцем, ни англичанином. Он был румын, сын народа, которому случайные географические обстоятельства навязали судьбу «малого народа», то есть такого, чья жизнь и смерть извечно воспринимались только как эпизоды в исторической борьбе великих цивилизаций и идеологий. В американском издании «Космоса и истории» есть одно важное лирическое отступление. «Историцизм — типичный продукт тех наций, для которых история не была непрерывным кошмаром. Возможно, у них было бы другое мировоззрение, если бы они принадлежали к нациям, отмеченным фатальностью истории»[10]. Среди легиона пишущих об Элиаде не многим слышна эта нота. Но те, кто услышал, иной раз очень на нее нажимают и пишут о чикагском профессоре как о «своеобразном румынском народнике», за учеными трудами которого «шумит заповедный „запретный лес" — архаичная Румыния, латиноязычная нация, сложившаяся из даков и римских колонистов, на долгие годы забытая историей и сохранившая свое национальное единство под властью чужеземцев только благодаря объединявшим народ ритуалам»[11]. Как характеристика Элиаде — это редкий текст, но он типичен в другом отношении: понятия «миф» и «религия», обычно строго разделенные в научной литературе, здесь перетекают друг в друга, подобно тому как это всегда бывает в книгах самого Элиаде. Последуем и мы этому примеру: в пределах того, что мы хотим здесь понять, достаточно знать, что «миф» и «религия» указывают в его текстах на область священного или осмысленного.

В творчестве Элиаде нет даже предварительных аналитических подходов к вопросу о соотношении мифологии и религии, вопросу «сложному и не имеющему однозначного решения в науке»[12]. Практически стерта у него проблема двуликости, двусферичности мифа, обращенного своей рациональной стороной к религии, а сюжетно-образной — к искусству. Миф у Элиаде, как мы увидим дальше, нереф-

---

[10] Eliade M. Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return. N. Y., 1974, p. 152.

[11] Smart N. Beyond Eliade. Nymen.-Leiden, 1978, v. XXV, p. 152.

[12] Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. I, с. 13.

лективно отождествляется то с религиозным, то с художественным текстом[13].

Теперь пора вернуться к первому члену отвергнутой Элиаде формулы, к понятию «история». Строго говоря, по Элиаде, у религии не может быть истории. История, по определению, предполагает происхождение, истечение из чего-то. «Восстановить историю» — значит свести последующие явления к предыдущим. История — это редукция к происхождению. Ортодоксальная история религии — это описание и анализ развития религиозного сознания от пантеизма к анимизму, затем — к политеизму и, наконец, к монотеизму как процесса, параллельного социоэкономическому развитию общества. Высмеивая этот эволюционистский взгляд, Элиаде обращается не к историческим, а к культурным событиям. Уже у итальянских гуманистов, полагает Элиаде, была потребность в универсализации христианства, выводе его за границы «европейского провинциализма», иными словами — потребность в общечеловеческом, внеисторическом космическом мифе. Эта потребность вдохновила монаха Джордано Бруно на мятеж против церкви, который Элиаде толкует не как научное, а как религиозное подвижничество. Гелиоцентризм имел для Бруно глубокое религиозное и магическое значение: он был освящен культом Солнца в Древнем Египте. «Бруно, — по понятиям Элиаде, — чувствовал себя выше Коперника. Коперник видел свое открытие глазами математика, Бруно же воспринял его как иероглиф божественной мистерии»[14]. «В историцизме, — признает Элиаде, — есть своя ценность. Если человек делает историю, значит, все его прошлые деяния интересны для нас... Но мы не должны смешивать исторические обстоятельства, которые сделали человека таким, каков он есть, с тем фактом, что в мире есть такое явление, как человек. Для религиеведа историческая обусловленность мифа или ритуала не объясняет самого существования мифа и ритуала. Познать священное можно только через его исторические проявле-

---

[13] Если в религии подлинно то, что освящено традицией, что имеет прямой, непосредственно «видный» образец, искусство тем подлиннее (оригинальнее), чем опосредованнее его связь с традицией, чем сильнее иллюзия его неповторимости. (Как заметил недавно Д. С. Лихачев, «все хорошее искусство является одновременно и искусством авангардным». — Лихачев Д. С. Достоинство культуры. — Огонек, 1986, № 48, с. 11.)

[14] Eliade M. The Quest..., p. 39.

ния. Но эти проявления не ответят на вопросы: что священно? что значит религиозный опыт? Религиеведу исторические документы не только сообщают факты, но открывают важную истину о человеке и его отношении к священному»[15].

За таким однозначным противопоставлением истории мифу и в онтологии, и в эпистемологии лежит, по-видимому, полемика с представлением о совершенно независимом от космологии появлении исторического сознания. Но ведь в последние десятилетия как раз такое представление активно преодолевается некоторыми школами в философии истории и культуры. Советский исследователь В. Н. Топоров, проанализировав обширный круг фактов из жизни архаических культур, установил целый ряд идей и приемов, унаследованных раннеисторической прозой от космологических текстов: построение в форме ответа на серию вопросов (связанное, очевидно, с процедурой получения ответа в ритуалах); фиксация начальной точки; пафос нисходящего движения (от «золотого» века к «железному»); помещение повествователя в центр. Даже там, где история как наука особенно радикально противостоит мифологии, в сфере пространственно-временных отношений, она далеко не так специфична, как представляется Элиаде. Геродот, Фукидид, Полибий, отмечает Топоров, оснащают формальной хронологией циклическую модель времени[16]. Но главное — Элиаде напрасно считает «универсальным научным предрассудком» убеждение, что история, сменив космологию, утвердилась навечно. Не говоря уже об «этернизации» А. Тойнби, «осевом времени» К. Ясперса, ноосфере Вернадского — Шардена, не говоря о соловьевской идее ускорения истории и о всей новейшей экологической эсхатологии, существует и традиция профессионального вызова истории со стороны антропологов, мифографов, фольклористов. «Можно предполагать, — говорится в той же статье В. Н. Топорова, — что за историческим периодом будет следовать новый период, в котором определяющую роль будут играть ценности духовного плана, которые не могут быть описаны исторически и тем более в прогрессивной перспективе... Общие изменения в

[15] Ibid., p. 52—53.

[16] См.: Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — В кн.: Труды по знаковым системам, вып. VI. Тарту, 1973, с. 106—150.

концепции времени с начала XX в. и все возрастающая роль этой категории в культуре нашего времени также не могут не оказать влияния на складывание более широких, чем исторические, структур»[17].

Мы обращаемся к этим известным научным фактам для прояснения субъективного контекста, в котором развертывалась борьба Элиаде за миф. Контекст этот сам имел «мифологический слой» — авторский образ коллективного оппонента, не всегда объективный. Но надо признать, что Элиаде противопоставлял религию истории не совсем так, как Ясперс противопоставлял вечное «осевое время», время пророков и героев, случайному, массовому, хронологическому времени толпы. Формальная хронология не имеет никакого отношения к дилемме Элиаде. Его критерий религиозного — не отсутствие даты, а *наличие ритуала*. Такие события, как падение Трои и распятие Христа, имеющие конкретные даты, Элиаде относит к сфере священного, мифического, потому что рассказ об этих событиях заключен в ритуальный контекст и только в этом контексте может быть понят в его священном, а не беллетристическом смысле. Постижение этого смысла требует особого метода, который Элиаде вслед за В. Шмидтом называет «творческой герменевтикой».

Сравнивая «творческую герменевтику» с методом исторического материализма, направленным на последовательную демистификацию поведения и идеологии, их раз-облачение, обнажение до реальных, скрытых механизмов, Элиаде пишет: «Мы же занимаемся демистификацией наизнанку: мы открываем за профанным священное»[18].

В «жанре» творческой герменевтики работали и работают многие ученые, вовсе не противопоставляющие ее ни материализму, ни истории. Для понимания «личного метода» Элиаде остановимся на категории «священное» и попытаемся понять ее так, как она осмыслена у Элиаде, — внутри оппозиции «священное — святое», центральной в феноменологии религии, разработанной Рудольфом Отто. Отто различал то, что принято считать святым — *sacred*, и то, что предполагается святым на самом деле, — *Holy*. «Святое» Р. Отто толкует то в феноменологическом смыс-

[17] Там же, с. 148, 150.
[18] Eliade M. The Quest..., p. 126.

ле: *numinous feeling* (священный трепет, пугающая радость), то в онтологическом — как объективную причину восторга и страха, отождествляемую им с иудео-христианской концепцией Бога[19]. Для Элиаде, убежденного, что всем племенам Земли присуще чувство священного, реально именно оно, но не как эмоция, а как проявление (иерофания) священной онтологии — первичной, подлинной реальности, имя которой ему неизвестно. Сигналом этой первичной реальности является для Элиаде в принципе любой эстетический образ, но классическим (архетипическим) образцом — религиозный символ.

В изучении религиозных символов Элиаде видел путь к постоянному обновлению памяти о священном, а метод такого изучения и называл творческой герменевтикой.

К этому методу Элиаде шел путем, предопределенным для всего его поколения. Он неизбежно должен был принять дильтеевский метод *Verstehen* — сопонимание, сочувствие — как суверенное орудие гуманитарного знания. Вспомним, что вместо кантовских априорий, предназначенных для описания причинно-следственных связей, Дильтей выдвинул рефлексивную категорию «значение» и ее производные: «цель», «ценность», обещая с их помощью «объяснить жизнь в терминах самой жизни» — путь, соблазнительный своей «простотой и человечностью», но вполне утопический по предусловию, ибо он предполагает общую жизнь исследователя и исследуемого.

Затем вслед за Хайдеггером он неизбежно должен был отнестись к результатам «сопонимания» или «вчувствования» не как к форме знания, а как к форме существования, принять экзистенциальный критерий познания — возможность что-то делать с познанным. Своей философией (которую иногда называют «герменевтической онтологией»)[20] Хайдеггер отвечает на тот же вопрос, что и Дильтей: как вообще возможно понимание? — но отвечает не с логико-эпистемологической, а с трансцендентально-онтологической точки зрения. Она означает, что «и практическое, и теоретическое понимание возможно только потому, что ему предшествует предпонимание, означающее просто специфически человеческий способ существования, соотнесенного со всем сущим в мире через данную человеку спо-

[19] Otto R. Op. cit., p. 112, 114.

[20] См., напр.: Barbosa da Sylva A. The phenomenology of religion as a philosophical problem. Uppsala, 1982.

собность контакта с Бытием как таковым (*Being-itself*)»[21]. Объективность понимания определяется не проникновением в стоящее за текстом сознание автора — это, по Хайдеггеру, невозможно в силу исторической динамики сознания, — а степенью экзистенциальной значимости понимания для интерпретатора; тем, насколько он, понимая, расширяет возможности *подлинного* существования. Именно поэтому человек стремится понять только тот объект, то существо, познание которого есть одновременно самопознание. Интерес человека к миру — это отражение или выражение его интереса к собственному существованию, к его «скрытым смыслам». Элиаде принял для себя как профессиональную норму принцип: прежде чем толковать священные тексты, герменевтик должен пережить священное не только как очарованный и трепещущий зритель, но и как колдун или шаман. И исследование шаманства, щедро представленное в этом сборнике, надо думать, имело для автора глубоко методологический смысл. Оно помогало ему встать на позицию, выводившую его за пределы закона тяготения к агностицизму, действие которого испытали на себе столько искателей научной истины.

Вместо эпистемологической оппозиции «познаваемое — непознаваемое» у Элиаде мы обнаруживаем платоновскую метафизическую оппозицию «узнанное — неузнанное». Речь идет не о способности мышления познать нечто (такой проблемы для Элиаде нет), а о жизненной необходимости вспомнить, узнать забытое. Творческая актуализация этого порыва памяти есть ритуальный рассказ о забытом, неузнанном — миф, память о том, чего как будто не было (но не могло не быть!). Единоборство памяти и беспамятства составляет, по Элиаде, основу существования как творчества, отражаемую культурой в категориях священного и профанного. Дежурное сравнение: священное прячется за профанным, как первичная живопись за поздними записями, — здесь не к месту. Так, да не так. С точки зрения метода Элиаде — совсем не так. Цель реставратора — напрочь смыть слои, обнажив подлинник, который тут, на холсте, и нигде больше. Цель герменевтика — прощупать слои, не смывая, потому что тени подлинника где-то между ними; открыть как можно больше слоев, описать богатство слоения. Герменевтика не разоблачает, а углубляет тайну, провоцирует, дразнит ее и тем самым

[21] Ibid., p. 63.

мобилизует всю ее камуфлирующую силу. При этом ни один слой не обладает априорной святостью, поскольку в мифологическом сознании священное смешано с профанным. «Для современного сознания физиологические акты: еда, секс и т. д. — только природный феномен. Но для «примитивного» сознания они могут быть сакраментальными, то есть связанными со священным»[22].

Герменевтика не вылущивает смысл из оболочки повествования, а только расширяет возможности семантического воображения, жаждущего вовсе не «воздуха правды», а, наоборот, погружения в глубину, в слоение творческой фантазии[23]. Поэтому необходимо «нестенографическое» восприятие «узнаваемых» текстов — не дешифровка знаков, не раскодировка послания, а освоение того пространства, где сплетаются многослойные связи между знаком и означаемым.

Полемика Элиаде с двумя крупнейшими современными ему «шифровальными системами»: психоанализом и структурализмом — дает нам более конкретное представление о его «творческой герменевтике».

Элиаде восхищается Зигмундом Фрейдом как великим мифотворцем человеческого существования. Своей научной фантазией Фрейд высветил столько обыденного, просторечного, заурядного, даже пошлого: сны, обмолвки, анекдоты, остроты, болезни, дурные привычки, истерики, курьезы, стыдные воспоминания и страхи. Все это озарилось вдруг таинственным мерцанием секса и могло бы перелиться в священный свет любви. Но Фрейд, досадует Элиаде, поставил плотину на пути светового потока, загнав свои фантазии в позитивистские рамки «чистой сексуальности». У Фрейда ребенок «хочет обладать» матерью и знает, что это стыдно, и ненавидит себя за это, ее — за свою ненависть, а отца — за реальное обладание, которого сам лишен; и нет этой муке конца, кроме конца последнего. Элиаде, воспринимающий секс только через мифы, в которых половой орган может означать глаз, мир, мужчину, племя, гору, Бога — то есть как явление космическое и космогоническое, отвечает Фрейду: «Влечение к матери,

---

[22] Eliade M. The Sacred and the Profane. N. Y., 1959, p. 14.

[23] Иными словами, Элиаде пытается сделать свой метод изоморфным предмету — мифологии. См. у О. М. Фрейденберг «Мифология — выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее». (Указ. соч., с. 15.)

как только мы поймем, что речь идет об *образе* матери, приобретает сразу много смыслов, ибо это — желание вернуться в блаженство живой и еще неоформленной материи, содержащее в себе много путей и идей развития — космологических, антропологических и т. д.... Перевести *образ* в конкретную терминологию, ввести его в только один произвольно выбранный контекст — значит уничтожить *образ* как инструмент познания»[24].

Курсив в этой цитате наш, мы выделили слово «образ» как прямо указывающее на литературно-эстетический характер религиеведения Элиаде и его герменевтического метода. И понятно, что те из поклонников Элиаде, которые не принимают научной критики его трудов, настойчиво указывают на гуманизм его эстетики. «Я бы охарактеризовал имплицитную метафизику Элиаде как эстетическую онтологию, основанную на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которая и составляет смысл жизни... На другом полюсе — условность, сомнение, произвольность как маски и формы бессмысленности, как послы смерти. В мире, где трансцендентное стало «неузнанным», можно не узнать и смерть: она тоже имеет свои личины. Научное или, точнее, механическое — это личина смерти»[25]. Так пишет соотечественник Элиаде М. Калинеску, убежденный, что восприятие научных трудов как художественных текстов не принижает, а возвышает их исследовательскую роль. «Когда-нибудь читатели оценят по достоинству Элиаде-прозаика. Пока же обращение к его художественному творчеству поможет нам понять характер его научной деятельности»[26].

Насколько можно судить по отрывкам из прозы и эссеистики Элиаде, доступным нам сегодня, он видит в современной художественной литературе прямую преемницу мифа[27]. «Простой реализм» в искусстве для него проявле-

---

[24] Eliade M. Images and symbols. L., 1961, p. 15.

[25] Calinescu M. Imagination and meaning: aestetic attitudes and ideas in Mircea. Eliade's thought. — The journal of religion. Chicago, 1972, v. 57, № 1, p. 15.

[26] Ibid., p. 2.

[27] Проблема соотношения мифа и художественной литературы тщательно рассмотрена и подробно прокомментирована в трудах М. М. Бахтина, в книгах Е. М. Мелетинского «Поэтика мифа» (М., 1976) и «Введение в историческую поэтику эпоса и романа» (М., 1986).

ние «ложного сознания», искусственно снимающего двойственность, двусмысленность существования, вместо того чтобы усилить ее. Реализм должен быть символическим, развертывающим многослойность тайны в полнокровном событийном сюжете. Требование непременной сюжетности искусства, неприятие абстракций, абсурда вытекает у Элиаде из идеи религиозности подлинного искусства. Ведь священный символ для него, как уже говорилось, первичнее, реальнее религии. Различные религии — это проявления одного символического ядра. И поскольку символ сам «свернут», кумулятивен, графичен, абстрактное искусство бессмысленно: оно копирует, множит исходный знак. Антироман, роман без сюжета, ни о чем событийном, действенном не рассказывающий, отвергается Элиаде, потому что он не содержит всей мифотворческой энергии, присущей сюжетному роману. «Придуманные сюжеты обогащают мир и делают его более осмысленным. Ценность романа в том, что он показывает: в жизни все случается, все может быть»[28].

Прежде чем перейти к обещанному сравнению творческой герменевтики с другой великой «шифровальной системой» современности — структурализмом, скажем несколько слов о его предыстории, непосредственно связанной с изучением мифов.

За триста лет до сравнительной антропологии, культурной этнографии и массовых набегов науки на острова Океании фольклор примитивов привлек внимание великого итальянского историка Джанбатисто Вико. Вико открывает в мифе новый способ познания, обладающий качественно новыми для картезианского человека чертами: принципом множественности, ощущением тайной связи всех элементов бытия, склонностью к многозначности, пристрастием к двусмысленности, свободой от моральной поляризации мира. Этот способ Вико называет поэтическим, и именно с этого времени — по убеждению Б. Кроче — термин «поэтика» приобретает мироздательный или, как сказал бы Элиаде, священный смысл.

Когда почти через двести лет сформировалось систематическое изучение религии, поэтическое осмысление мифа и ритуала прочно вытеснилось функциональным его анализом, социологическим к нему интересом. Для Э. Дюркгейма сердце религии — социальный опыт, приобретаемый

[28] Цит. по: Calinescu. Op. cit., p. 7.

в ритуале. «Верующий — не просто знающий человек, — писал Э. Дюркгейм в своей знаменитой работе «Элементарные формы религиозной жизни». — По сравнению с неверующим он более сильный человек»[29]. Через 10 лет антрополог Б. Малиновский определяет социальную функцию мифа почти так же. Миф, суммирует он свои многолетние наблюдения, помогает человеку в его личных проблемах: смерти, болезни, неудаче. Миф не рационализирует и не оправдывает мир. Он просто показывает его неизбежность, определяемую не законом, а частным случаем обычно абсурдным, нелепым: чьей-то небрежностью, минутным опозданием, ошибкой зрения или слуха. Малый ребенок или слабая женщина легко избежали бы такой ошибки, но она случилась — и вот все есть, как оно есть. Как ни странно, возможность такой ошибки, такая открытость жизни случаю нравится человеку. Переходя от мифа к ритуалу, Малиновский с не меньшей, чем Дюркгейм, убежденностью подчеркивает его социализирующую функцию. «Если общество не будет оплакивать умерших, социальная ценность индивида, от которой зависит само существование общества, резко снизится»[30].

На протяжении почти полувека сохраняется это отношение к мифу-ритуалу как к средству социального контроля, как к типу технологии. Одним из первых, кто вернулся к Вико, был английский антрополог М. Дуглас. «Примитивы — не Аладины с волшебной лампой... а своего рода интеллектуалы, и ритуалы их символичны. Конечно, динка верят, что их ритуал вызовет дождь, но дело не только в этом. Само действие имеет для них мировоззренческий смысл»[31].

В начале 40-х годов идею своеобразной системности первобытного мышления активно отстаивала О. М. Фрейденберг. «Нет такой ранней поры, — говорила она в уже упомянутых нами лекциях, — когда человечество питалось бы обрывками или отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным мировосприятием. Как в области материальной, так и

---

[29] Durcheim E. The elementary forms of religious life. N. Y., 1965, p. 463—464.

[30] Malinowski B. Magic, science and religion and other essays. Glencoe, 1948, p. 297.

[31] Цит. по: Segal R. The myth-ritualist theory of religion. — Journal for the science study of religion. Fort Worth, 1980, v. 19, № 2, p. 180.

общественной, и духовной первобытный человек с самого начала системен, и в этом его коренное отличие от стадного животного. Чем древнее культура, тем больше в ней внутренней связанности, неподвижности, замкнутости». И дальше: «Миф есть познавательное обозначение. В эпохи мифотворчества все области реальной действительности познавались одним и тем же способом»[32].

К середине века таких мнений накопилось достаточно, но не мнением, а откровением, сигналом нового научного времени прозвучала формула Клода Леви-Строса: «Задача мифа — создать логическую модель для преодоления противоречий»[33]. Прокламировался не способ исследования, но новая точка зрения на явления духовной культуры. Установление их связи с местом и временем становилось лишь комментарием к главному делу культуролога — выявлению внутренних структурных связей. В судьбе структурализма поражает и стремительность, и неожиданность взлета: исследователь-фольклорист становится основоположником новой эпистемологии. И рабочий предмет своей профессии — миф, нечто экзотическое и сугубо академическое и одновременно детское и примитивное, превращает в парадигму существования. Вся жизнь с ее представлениями о правом и левом, верхнем и нижнем, черном и белом, высоком и низком, хорошем и дурном предстает как гигантский миф о неизвестной нам реальности, в которой, может быть, нет ни правого, ни левого (или правое там лево, как в зеркале), ни черного, ни белого. Несомненна только оппозиционность нашего мышления, спроецированная на миф.

Читатель, очевидно, ориентируется и в структурализме, достижения которого плодотворно используются отечественной культурой, и в творчестве Леви-Строса, постоянно

---

[32] Фрейденберг О. М. Указ. соч., с. 24, 28. Несколько рядов научных фактов обобщены сходным образом в новой статье В. В. Иванова. «Все, что мы знаем о тщательности классификации животных, растений, минералов, небесных светил у древнего и первобытного человека, согласуется с представлением о том, что идея внесения организованности («космоса») в казалось бы неупорядоченный материал природы («хаос») возникает чрезвычайно рано». (Иванов В. В. Образы природной среды в знаковых системах культуры и искусства. — В кн.: Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения/1986. Л., 1986, с. 29.)

[33] Lévi-Strauss C. The structural study of myth. — Journal of American folclore, v. 68, p. 443.

изучаемом у нас и частично переведенном[34]. Кратко напомним, что французский антрополог приложил к мифу лингвистическую парадигму Фердинанда де Соссюра, согласно которой жизнью языка — «третьей структуры» наряду с социумом и культурой — управляют несколько фундаментальных оппозиций. При этом язык — противоречивое сочетание конкретного (знак) и абстрактного (понятие), социально-упорядоченного (говорящее общество) и индивидуального (говорящий человек). С диалектической точки зрения Леви-Строс двигался от гипотезы Соссюра не «вперед», а «назад» — к формальной системе фонологических оппозиций, разработанной Пражской и Копенгагенской школами лингвистики (Н. С. Трубецким, Р. О. Якобсоном), оппозиций, несущих в себе код врожденных общечеловеческих смыслов, код мысли — анонимной, «всехней и ничьей». Используя эту лингвистическую модель, Леви-Строс реконструировал логический механизм 800 мифов Северной и Южной Америки. Структурно отождествляя мифическое и научное мышление, он писал: «Они отличаются не по качеству, а по объекту приложения. Логика заложена в природе»[35].

Нетрудно «вычислить» отношение Элиаде к структурализму. Приветствуя освобождение мифа от истории, он восстает против его подчинения логике. Леви-стросову мифологику он называет «мыслью без мыслящего», а его метод — попыткой «растворить индивидуальное сознание в анонимном, а последнее — в природе, которую физика и кибернетика свели к «основным структурам»[36]. Из этого вовсе не следует, что у Элиаде не было по отношению к Леви-Стросу «благородного чувства дистанции». Но «принцип надежды» — тоже чувство, и неодолимое. Леви-Строс

---

[34] Статья «Структура мифов» («Вопросы философии», 1970, № 7, с. 152—164); 2-я часть «Увертюры» к I тому «Мифологик» (в кн.: «Семиотика и социометрия». М., 1972, с. 25—49); статья «Колдун и его магия» («Природа», 1974, № 7, 8); а также подборка переводов «Структурная антропология». М., ИНИОН, 1980; перевод книги «Структурная антропология» (Этнографическая библиотека) с послесловием В. В. Иванова и Н. А. Бутинова и с приложением статьи Е. М. Мелетинского о трудах Леви-Строса, а также сокращенный перевод «Грустных тропиков».

[35] Lévi-Strauss C. The structural study of myth. — In: European literary theory and practice. Ed. by Gras V. N. Y., 1973, p. 319.

[36] Eliade M. Cultural fashions and history of religions. — Monday evening Papers. Middletown, 1967, № 8, p. 17.

отнимал надежду. Познание абсолютных самодержавных законов языка и мышления оборачивалось «горькой истиной об иллюзии свободы», неприемлемой для Элиаде. Финал книги Леви-Строса «Грустные тропики», наверное, когда-нибудь войдет в антологию «Мировой скорби» (в главу «Структурализм»). «Так что же узнал я от мастеров, которыми любовался, от философов, которых читал, обществ, которые я изучал, от самой науки, которой так гордится Запад? Один-два урока, соединив которые можно стать на уровень дикаря, сидящего в безмолвном созерцании под деревом. Стремясь познать предмет, мы его разрушаем, заменяя его другим, который также разрушаем своим познанием... как и все последующие, пока не достигнем того бесконечного настоящего, в котором исчезает разница между смыслом и бессмыслицей, того настоящего, с которого мы начали»[37].

«Свобода от истории» теряла для Элиаде ценность, превращаясь в свободу от той Подлинной Реальности, посланцем которой был для него миф. Выведя миф из истории, Леви-Строс, по понятиям Элиаде, «заточил его в мысль». Действительно, если можно представить себе «голограмму мысли», то это образ мифа у Леви-Строса, писавшего: «Я считаю, что ничто другое, как мифология, может представить объективированную мысль и эмпирически доказать ее реальность»[38]. Какие аналитические возможности открывает такой подход! Но не мысли в чистом виде искал Элиаде, а откровения.

Так невольно, говоря об Элиаде, переходишь на язык теологии или мистики. В этом есть какая-то некорректность. Должны ли мы считать Элиаде религиозным мыслителем, религиозной личностью? Считал ли он себя верующим? Если да, то кем он был: христианином, буддистом, индуистом? Индуизм, несомненно, был ему ближе всего; один из рецензентов «Нью-Йорк таймс бук ревю» даже назвал его «нео-индо-структуралистом»[39]. Но ведь это не «те три слова», которыми человек говорит о своей вере и которым, как словам о любви, нет вариантов.

Элиаде верил не в богов, не в духов, не в заговоры, не в омовения — он никогда никого не призывал этим заниматься

---

[37] Lévi-Strauss C. Tristes Tropiques. L., 1961, p. 394.
[38] Lévi-Strauss C. The raw and the cooked, p. 34.
[39] Cox H. Review on M. Eliade. — N. Y. Time's book review, August 11, 1974.

ся, — а в очищающий и ободряющий смысл *процесса познания* чужих верований. Верил не по-вольтеровски: «им» нужен бог — стало быть, пусть он у «них» будет. Ему самому нужно было верить в «священную целостность культуры».

Религиеведение вместо религии — невольное признание в проблематичности веры для того, кто, по словам близкого ему человека, «слишком полон надежд»[40], чтобы принять религиозную истину неизбежности зла и реальности греха.

Всеми способами обходил Элиаде в своих работах проблему «миф» и «мораль». Но обойти античное представление об «аморальности» мифа он не мог. В «Мифе и реальности» он писал: «Если во всех европейских языках слово «миф» означает выдумку, то это только потому, что так решили греки XXV веков назад»[41]. Обиженный за миф, Элиаде, конечно, упрощает античное к нему отношение. Как указывает С. С. Аверинцев, греческое *mythos* было многозначным понятием, и далеко не все его смыслы относились к художественным и вообще конкретным текстам. Главный «гонитель» мифа Платон видел в нем не только «живое, наивное, тождественное себе», но и «...иное себе... иносказание или символ»[42]. Советские и зарубежные исследователи Платона С. С. Аверинцев, А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, Г. Кёрк, Т. Ллойд и др. показали, что в семантическом контексте греческого философа «миф» может означать чудесный рассказ о богах, о героях, о давних временах, но может значить и «слово» — священное слово, мнение, вообще речь. И есть, наконец, совершенно неожиданный смысл, на который указывает А. Тахо-Годи: «Платон вместе с тем именует мифом чисто философские теории, например движение как первоначало является для него мифом, не поэтической, но философской выдумкой»[43]. Наконец, миф как сфера мечтаемого устремлен в будущее: созвучные ему индоевропейские корни означают «заботиться», «иметь в виду», «страстно желать»[44]. Платонов-

---

[40] Cioran E. Beginings of friendship. — In: Myths and Symbols. Ed. by Katagava E. and Long Ch. Chicago, 1969, p. 413.

[41] Eliade M. Myth and reality. N. Y., 1968, p. 148.

[42] Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления. — В кн.: Платон и его эпоха/Отв. ред. Кессиди Ф. Х. М., 1979, с. 83—84.

[43] Тахо-Годи А. А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. — Там же, с. 65—66.

[44] Там же, с. 80.

ский миф синонимичен утопии, и сама амбивалентность платоновского утопизма связана с двойственным отношением Платона к мифу. «Платон чинит над древней мифологией суд и расправу, корит миф за несоответствие философской истине и философской нравственности, изгоняет мифотворцев-поэтов из своего идеального государства, но он же практически переходит к конструированию новой мифологии. Приговор играм фантазии Гомера и Гесиода — это Платон, но мифы... о деятельности Демиурга и его помощников при построении мира — это тоже Платон, и, кроме того, почти шигалевские проекты сознательного манипулирования «благородной ложью» в социально устрояющих целях — это, как известно, тоже Платон»[45]. Так пишет советский исследователь, стремясь охватить объективный смысл мифа во всех его измерениях. Для Элиаде важно одно: разоблачить ложное, по его убеждению, движение античной мысли о мифе: от его неистинности к его безнравственности и с той же логикой в обратном направлении. Действительно, сами античные мифотворцы всегда чувствовали некоторый стыд, смущение за миф, побуждавшие к оправданию и защите. Многократно предпринимались попытки «научно» доказать правдивость мифа, дать шанс здравому смыслу в мире мифа. Так, Гомер, описывая встречи Телемаха с Афиной, то облекает богиню в образ «реалистического» персонажа Ментора, то переносит всю ситуацию в сон героя. Античных интеллектуалов отталкивала неизбежность зла в мифе, тождественная для них его неистинности. Рассказы Гомера и Гесиода о богах и героях не могут быть правдой, учил Ксенофан, потому что персонажи мифа дурно ведут себя: изменяют, воруют, обманывают. Элиаде не вступает в аргументированный диалог с этой традицией, нигде не доказывает, что миф учит добру, воспитывает моральное сознание. Он только повторяет, что миф сообщает жизни смысл и зовет к деятельности. «Миф делает это не через логику или образец, — поясняет эту позицию исследователь его школы О'Флайерти, — а через активизацию наших эмоций»[46]. Внеморальной, но глубоко жизнетворящей, эстетической в кантовском смысле этого слова представляется позиция Элиаде и его коллеге и последователю Е. Сиорану. «Элиаде

[45] Аверинцев С. С. Указ. соч., с. 84.
[46] O'Flaherty W. Inside and outside the mouth of the God. — Daedalus, 1980, v. 109, № 2, p. 104.

никогда не пишет о темных сторонах религии — фанатизме, обскурантизме, изуверстве. Все негативное, все разрушительное для тела и духа чуждо ему»[47].

Можно говорить об определенном утопизме элиадовских спекуляций о мифе, хотя они никогда не достигали стадии проекта, как у его коллеги — профессора антропологии Нью-Йоркского и других университетов Маргарет Мид. Возвратившись на родину после многолетних исследований на островах Океании, М. Мид разрабатывает проект «тихой революции» — революции символов, метафор, понятий — и последующего культуростроительства, которое через 25 лет приведет человечество к идиллии — единой интегрированной культуре, модель которой она видит в космических мифах «примитивов» и в «первобытной литургии» — ритуале. «Наука видит в ритуале выражение биологического и духовного единства человечества, которое сейчас доказано [антропологами. — *В. Ч.*] и всегда провозглашалось христианством как братство», — пишет М. Мид в книге с характерным названием «Вера XX века». — Если в конце XIX — начале XX века ученые были захвачены поисками сходства человека с обезьянами, пчелами, дельфинами и другими животными, то во второй половине XX века они сосредоточились на поиске уникально человеческого. Им оказалось космическое чувство. Чувство это, как показывают исследования детей и разных культур, так же реально, как голод, жажда, любовное влечение... Рассматривая христианство как исторически конкретную форму космического чувства и устанавливая обратное влияние на него других верований и обычаев, антропология считает, что оно в принципе доступно всем»[48]. Маргарет Мид отвергает историческую антропологию в узком смысле слова, как Элиаде отвергает сугубо историческую религию. В обоих случаях отвергается не исторический подход к материалу, а историческая установка на неизбежность борьбы и конфликта как единственно доступной человеку формы существования. Конечно, М. Мид отдает себе отчет в проявлениях агрессии и жестокости и у ее любимых «примитивов», но понимает их как следствие материального убожества, вполне преодолимого с помощью технологии.

---

[47] Cioran E. Beginings of friendship, p. 413.

[48] Mead M. Twentieth century faith. Hope and survival. N. Y., 1972, p. 160.

Соединение технологии со священным ритуалом кажется ей возможным, потому что она верит в глубинное семантическое единство человечества, в его общий язык, доступный сегодня «примитивам», а в развитом мире — «великим и малым»: гуманитарной элите и детям. Только для этих групп сохраняет свежесть и аромат мечта о блаженстве; она не кажется ни пошлой, ни глупой. Из творчества детей, из мифов «примитивов», из экуменических текстов (типа единого геофизического календаря и нейтральной терминологии родственных и сексуальных отношений, включающей опыт примитивных культур) должна быть создана «живая утопия» — синкретический образ будущего. Победа светлого образа рая над господствующим в нашей культуре темным образом ада, победа позитивной утопии над незаконным обаянием негативной — подобно сражению двух духов или героев в мифе, — станет Прологом к сотворению нового мира. А путь к победе — технологизация Востока, ритуализация Запада и воспитание новой генерации людей, «ориентированной на рай, не скучающей в раю, влюбленной в его образ»[49].

Этот рай (научное название: «культура участия») описывается у М. Мид в категориях неопределенного мифического времени — то как будущее, то как прошлое. В последнем случае выдвигается релятивистский критерий оценки исторических воспоминаний — не по истинности, а по ценности, близкий методу Элиаде. «Откуда мы знаем, что все это [культурное единство. — *В. Ч.*] реально? — спрашивает Мид.—На вопрос отвечают «исторические примеры»: греческие города, где эрудит и простолюдин равно становились участниками трагедии; средневековая Европа, в которой богослов и рыцарь, монах и ремесленник, феодал и слуга духовно питались из одного источника — стенных мозаик, алтарных росписей или резьбы портиков...

Существовали ли действительно эти «культуры участия»... важно с чисто научной точки зрения. Но если относиться к ним как к мифам-моделям, это несущественно... Пусть этих «единых» Афин V в. никогда не было! Но этот образ — вызов нашему времени, и при том уровне контроля над развитием культуры, какого мы достигли, мы в состоянии принять этот вызов»[50].

---

[49] Mead M. Toward more vivid utopias. — In: Utopia. Ed. by Kateb J. N. Y., 1971, p. 49.

[50] Mead M. Twentieth century faith, p. 91.

Представляется загадкой, что для таких знатоков фольклора примитивов, как М. Мид и М. Элиаде, миф содержательно и стилистически отождествлен с идиллией, с «райскими образами». Но эта аберрация широко распространена в западной антропологии, и не только в экуменических направлениях, поскольку причины ее не исключительно идеологические. В. Н. Топоров в этой связи ставит вопрос о необходимости воссоздания на основе бытующих «черных заговоров» (еще сохраняющих связь с черной магией) «системы «черных» (теневых) мифов, которые почти совсем не попадают в поле зрения исследователей, поскольку они были либо полностью вытеснены, пройдя «цензуру» официальной мифологии большинства, либо с самого начала имели распространение в узком конфессиональном кругу»[51].

Элиаде, посвятивший много лет изучению именно таких конфессиональных кругов (шаманство), имел уникальные возможности для реконструкции «черного мифа». Он их не реализовал. Как уже говорилось, «черным мифом» была для него недавняя история.

...Говорят, что в философии столько же определений реальности, сколько самих философов. То же можно сказать и об определениях мифа. Каждое из них неизбежно одномерно, но все вместе они создают объем — ту сферу, внутри которой вообще имеет смысл *двоение* жизни на миф и реальность. Для рационального сознания миф — «выпадающая в остаток» реальность, уже неделимая на единицы времени и пространства; для Элиаде, наоборот: реальность — это тот арифметический остаток, который не делится на метафизические «единицы меры»: образы, символы, архетипы. Но может быть и для Элиаде не решен главный вопрос, так точно сформулированный О'Флайерти: «Миф ли напоминает нам о волнующих мгновениях нашей жизни или эти мгновения волнуют нас, потому что напоминают нам о мифах?»[52] Не Элиаде, но ученые его школы предложили типологию мифа, обращенную к смыслу двоения жизни на миф и реальность. Они выделили по крайней мере два комплементарных жанра в мифотворчестве: миф, рационализирующий явно фантастические обра-

[51] Топоров В. Н. Заговоры и мифы. — В кн.: Мифы народов мира, т. I, с. 451.

[52] O'Flaherty W. Op. cit., p. 93.

зы, и миф, вытягивающий мистический «нерв» из очевидной обыденности. В качестве последнего О'Флайерти приводит индийский миф о маленьком Кришне и его матери, использующий архетипический мотив «вхождения в рот Бога».

Отчитывая маленького Кришну за то, что он съел что-то грязное, мать требует, чтобы ребенок открыл рот, и вдруг видит в его зеве весь мир, цельный и прекрасный. Сознание божественности сына поражает ее ужасом и угрожает подавить в ней материнскую любовь, но чувство восстает против зрения, задвигает его пеленой иллюзии (майи) и возвращается к простой ворчливой теплоте прежних отношений. Миф не ставит вопроса о возможной ошибке зрения или о сонной грезе матери, но и не исключает его. В исторически-художественной обработке этот вопрос включен в бесконечную рефлексию мифа о реальности и реальности о мифе, как в приведенном тем же исследователем предании о китайском философе Чжуан-цзы.

«Однажды ему приснилось, что он бабочка, беззаботно порхающая в полном неведении, что она Чжуан-цзы. И, внезапно проснувшись, он не знал, кто же он: Чжуан-цзы, которому приснилась бабочка, или бабочка, которой в это мгновение снится, что она Чжуан-цзы?»[53]

И все же тезис: «Влияние мифа на реальность и реальности на миф не имеет ни начала, ни конца — это цикл»[54], — должен был показаться Элиаде недопустимо релятивистским. Сонные грезы для него не аргумент против мифа. Сон не темный оборотень, а прозрачный посредник, проводник иерофании. «Единственный реальный контакт современного человека с космически священным осуществляется через бессознательное: в снах, в воображении, в созданиях воображения — стихах, играх, спектаклях и т. д.»[55].

Сопротивление Элиаде юнгианской теории архетипов, из которой он, можно сказать, вышел, связано с его страхом перед прагматизацией мифа. Омассовляя, демократизируя миф, Юнг, считает Элиаде, выводит его за пределы эстетики. Юнг утверждает: «Судьба каждого человека не менее мифична, чем судьбы греческих героев. Миф человека складывается из рождения, взросления, любви, брака,

---

[53] Ibid., p. 99.
[54] Ibid.
[55] Eliade M. Myth and reality, p. 77.

смерти, случая, победы, катастрофы, из тех моментов, в которые нам кажется, что настоящая реальная жизнь только началась»[56]. Для Элиаде это бесспорно, но недостаточно. Если «у всех и каждого», что значат тогда такие житейские выражения, как «мистификация публики», «мистическая жизнь» или «мистификация собственной жизни»? Элиаде скорее допустил бы объективную мифическую насыщенность отдельных судеб, чем сознательную мистификацию: он безусловно верил, что «мифические случаи чаще бывают с теми, кто верит в мифическое измерение жизни, кто, по словам Рильке, позволяет мифу воздействовать на свою жизнь»[57].

Между официальными мифотворцами и людьми, полубессознательно творящими миф своей жизни, слагается судьба художника, его творчество. Отталкиваясь от анонимного коллективного мифа и питаясь им, он творит свой, поэтический. Если поэзия, как писал Леви-Строс, — это то, что исчезает при переводе на другой язык, то миф — это то, что выживает при всех переводах и выживает тем легче, чем меньше в нем артистизма. Инструмент искусства поэзии — слово, а миф, хотя неизбежно одетый в слово, возникает там, где слово неадекватно, где оно больше или меньше того, что хочет быть выражено. Не случайно раннее бессловесное детство так единодушно признано эпохой мифа. Помните то место в «Мери Поппинс», где объясняется, что дети перестают понимать язык мифа, когда научаются реальному языку? Поразительно «точный образ» (как можно это проверить?) дословесного детского мифа воплощен в «Сказке сказок» — мультипликационном шедевре Норштейна — Петрушевской. В мифе сегодня ищут все — ищут «общую землю», «свободно конвертируемую истину» (Леви-Строс). «Когда историки не верят в объективное наблюдение, антропологи — во взаимопонимание культур, философы и лингвисты — в язык как средство познания, миф — это наша последняя надежда. За круглым столом мифов мы познаем реальность друг друга»[58]. Но надежда, на которую уповают слишком сильно, должна быть проверена тестом осторожной исторической памяти.

«То возвращение европейского духа к «высшим мифиче-

---

[56] Young K. Answer to Job. L., 1954, p. 75.
[57] O'Flaherty. Op. cit., p. 113.
[58] Ibid., p. 124—125.

ским реальностям», о котором Вы так убедительно говорите, — писал мастер мифопоэтического романа Т. Манн одному из своих корреспондентов, — дело, с точки зрения истории духа, действительно великое и доброе, и я вправе гордиться, что своим творчеством в какой-то мере участвовал в нем. Но Вы согласитесь со мной, если я скажу, что с модой на «иррациональное» часто бывает связана готовность принести в жертву и по-мошеннически опровергнуть достижения и принципы, которые делают не только европейца... европейцем, но и человека человеком»[59].

К чести Элиаде мы должны сказать, что он не был законодателем моды на иррациональное. Оккультно-теософский бум начала века, который некоторые современные историки считают прологом к культам третьего рейха, не коснулся его. Мы не встретим в работах о символах и культах нацизма никаких упоминаний или библиографических ссылок на Элиаде, хотя при формальном подходе элементы «элиадовского мифа» можно найти, например, в «Тайной истории немцев», созданной в конце 20-х годов некоторыми венскими кружками ариософов и теософов: возведение этноса к божеству (через героев); циклические ритмы смерти и возрождения племени; тотемическая и геотопографическая символика (обязательно перемешанная с фантазией на исторические темы)[60].

---

[59] Манн Т. Письма. М., 1975, с. 61—62 (письмо к К. Кереньи).

[60] Скажем, по версии Йорга Ланца фон Либенфелза (1874—1954), немцы есть ариогероическая раса — потомки атлантинов, обитавших на исчезнувшем континенте (в Северной Атлантике) и происшедших от божества Теозоа. После космико-геологической катастрофы (около 8000 г. до н. э.), — писал Либенфелз, — атлантины мигрировали в Европу и на юг — в Египет и Вавилонию, где они создали ариософскую или теозойскую культуру, взрастившую Платона, Пифагора, Моисея, Александра Великого. Эзотерический текст этой культуры в одной из позднейших своих интерпретаций составил Ветхий завет. В последующие века «силы зла» объявляют ариософию ересью и подавляют ее, но она возрождается в культах Бенедиктинского ордена, в его «расовом гнозисе» и жестоком иерархизме. Это была, — пишет Либенфелз, — религия, безжалостно уничтожившая квазичеловеков или державшая их в узах рабства и крепостничества, запиравшая их в гетто. После поражения тамплиеров в 1308 г. «расовый гнозис» стал тайным культом наследников ариософской мудрости — Габсбургских домов Испании и Австрии. То, что называют колониальной политикой, было, по Либенфелзу, войной против «неарийской нечисти», проигранной «из-за махинаций евреев и лютеран». (См.: Goodnic-Clarke N. The occult roots of nazism. The ariosophists of Austria and Germany. 1890—1935. Wellingborough, 1985.)

Надо сказать, что Элиаде, в определенной мере занимавшийся «мифологиями XX века», как раз в национал-социализме находил очень слабую мифологическую основу, собственно, два мифа: о «расе господ» и об уничтожении богов и героев демонами и возвращении мира к хаосу, ждущему нового сотворения. Элиаде видел психологическую загадку в популярности такой самоубийственной идеологии. Значительно больше интересовали его мифологические структуры мирного «массового сознания»: экранный образ супермена с чертами архетипического героя; культ «священного автомобиля»; переселение на «землю обетованную»; элитарный миф о «проклятом художнике»; культ непонятного в искусстве; разрушение художественных форм как способ возвращения мира к примитивной первозданности[61].

Проблема соотношения мифа и идеологии частично освещена в предисловии к настоящему сборнику. Добавим к этому четкое разведение мифа и идеологии (к стоящей за ними оппозиции «архаичное — современное») у Е. М. Мелетинского: «Миф, безусловно, сыграл значительную роль в генезисе различных идеологий в качестве воплощения первобытного синкретизма и в этом — именно в этом — смысле является прообразом идеологических форм. Кроме того, некоторые особенности первобытного мышления (как мышления конкретного, чувственного, с сильным эмоциональным началом, с бессознательным автоматическим использованием символических клише, сакрализированных исторических воспоминаний и т. п.) воспроизводятся фрагментарно на некоторых уровнях и при известных условиях в определенных социальных средах и т. п., особенно в рамках современной западной «массовой культуры». Наконец, некоторая ритуализированность поведения существует в любом случае как в плане социальном, так и в личном, вплоть до ослабленных или субституированных «переходных обрядов».

Все эти аналогии, однако, не могут заслонить основного качественного различия между обществами архаическими (в широком смысле, включая сюда отчасти и высокое средневековье), где мифологизм в той или иной форме тотально господствует или решительно доминирует, являет-

---

[61] Подробнее см. об этом в работе Д. Н. Ляпикова «Миф, реальность и утопия» (обзор). — В кн.: Социокультурные утопии XX в., вып. II/Реф. сб. М., ИНИОН, 1983, с. 126—129.

ся душой единой однородно семиотизированной культуры, и обществами, глубоко расчлененными идеологически, в применении к которым можно говорить о мифологизме лишь «фрагментарном» или «метафорическом», о квазимифологизме. В противном случае понятия «мифология» и «культура» будут растворены друг в друге»[62].

Предупреждение советского исследователя резонно.

Элиаде, безусловно, стремился размыть границу между архаичным и современным сознанием и делал это нетерпеливо, настойчиво, может быть, назойливо. Все отмечаемые другими исследователями черты архаического сознания описаны Элиаде в той или иной его работе, но он не сводит их таким образом, чтобы они предстали перед читателем в качестве чего-то специфического, как это сделано, например, во вступительной статье С. А. Токарева и Е. М. Мелетинского к энциклопедии «Мифы народов мира».

Признавая огромную ценность мифологии как важнейшего явления культурной истории, авторы статьи вместе с тем подчеркивают, что «мифология как форма общественного сознания, появление и господство которой было связано с определенным уровнем развития производства и духовной культуры, как ступень сознания, предшествующая научному мышлению, исторически изжила себя. Поэтому попытки апологетики и возрождения мифа как действующей системы в современном обществе несостоятельны»[63].

Элиаде не удалось аргументированно опровергнуть стадиальную концепцию мифологии и — шире — эволюционную семиотику, но его гипотеза о возможности совмещения в культуре «противоположно организованных семиотических структур» сформулирована Ю. М. Лотманом и Б. А. Успенским как «непреложный закон»[64]. Эти авторы пишут о «мифологическом пласте» естественного языка (имена собственные, экспрессивная лексика, звукоподражания и т. д.) и вместе с тем о «логическом пласте» мифологического сознания (ссылаясь на работы антрополога П. Ворсли, открывшего у австралийских аборигенов одно-

---

[62] Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, с. 159.

[63] Там же, с. 16.

[64] Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура. — В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1973, с. 302—303.

временно два типа классификации животных — тотемический и таксономический)[65].

«Необходимо подчеркнуть, — суммируют они данные разных исследований, — что «чистая», то есть совершенно последовательная модель мифологического мышления, вероятно, не может быть документирована ни этнографическими данными, ни наблюдениями над ребенком. ...Последовательно мифологический этап должен относиться к столь ранней стадии развития, которая в принципе не может быть наблюдаема как по хронологическим соображениям, так и по принципиальной невозможности вступления с нею в контакт... В равной мере допустимо и другое объяснение, согласно которому гетерогенность является исконным свойством человеческого сознания, для механизма которого существенно необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем... Итак, именно гетерогенный характер нашего мышления позволяет нам в конструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт. В некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию»[66].

Такой уровень семиотического обобщения остался чужд Элиаде. Он был неутомимым мифографом, темпераментным идеологом и публицистом мифа, но не аналитиком того масштаба, который был бы соизмерим с достижениями исторической школы.

Стремление Элиаде найти в мифологизме универсальные метаисторические элементы сознания могло быть недостаточно обоснованным или не вполне корректным в аргументации. Но оно в принципе не противоречит ни современной научно-философской картине мира, максимально избегающей пространственной и временной спецификации, ни экуменическому по преимуществу характеру современной гуманитарности, ни новым антропо-экологическим представлениям о Вселенной.

«...космос, проходящий через сознание живого существа», — читаем мы. Что это? Описание картины мира у примитивов? Цитата из Фрэзера, Элиаде, Леви-Строса? Ничего похожего — это цитата из В. И. Вернадского, научно-философская формула естествоиспытателя[67]. По верно-

---

[65] Там же, с. 287, 292—293.
[66] Там же, с. 291—293.
[67] Вернадский В. И. Избр. соч., т. 5. М., 1960, с. 121.

му замечанию Л. Гордиенко, в книге Вернадского «Геохимия» «природа предстает во всей своей величавой первозданности, напоминая образы античной мифологии и философии»[68]. Мышление, не охватывающее этой первозданности, не чувствующее целостности бытия и времени, представляется нам сегодня ущербным... архаичным. Оно кажется нам опасным для судеб культуры и природы, экологически опасным. Это в равной мере относится к научному и художественному мышлению. Исследовательница последнего Т. А. Чернышова с тревогой пишет о неполноценности художественной картины мира, из которой в последние столетия оказались исключены космогонические мифы. «Собственно мы всегда были не только сынами и дочерьми Земли, но и детьми Космоса, но как-то очень мало думали об этом. Теперь же процесс космизации затрагивает самые различные сферы практической деятельности, искусства он коснулся в первую очередь через научную фантастику и философскую поэзию»[69]. Снова неожиданное сближение «противоположно организованных семиотических структур», разделенных на этот раз не во времени, как в примере с античным мифом и «геохимией» XX века, а в пространстве — по месту в иерархии культуры. НФ принято считать явлением массовой культуры — это вопрос спорный — но, как поясняет Т. Чернышева, «дело не в этом. Дело в том, что научная фантастика не принадлежит целиком беллетристике, она имеет прямое отношение к мифотворчеству наших дней...»[70]

Можно с полным основанием сказать, что в публикациях комплексной программы «Экология — человек — природа — художественное творчество» (из которой взяты нами приведенные выше примеры) мифотворчеству как инструменту стабилизации культуры, защиты ее от вырождения и омертвления уделено исключительное внимание. Особенно убедительной показалась нам в этом отношении статья М. Эпштейна «Мир животных и самопознание человека», удивительно точно и тонко передающая процесс оживления в культуре такого архаичного и при-

---

[68] Гордиенко Л. К изучению историко-культурной эволюции проблемы «человек и природа». — В кн.: Художественное творчество, с. 19.

[69] Чернышева Т. А. Художественная картина мира. Экологическая ниша и научная фантастика. — Там же, с. 69—70.

[70] Там же, с. 69.

митивного пласта, как зооцентризм. В зеркале русской поэзии XIX и XX века автор наблюдает чудесное превращение: став «самой уязвимой, нежной частью мироздания, реальные животные отступают в область памяти и воображения», превращаются «в прекрасную и причудливую грезу об исчезнувшем мире»[71]. В грезах современной поэзии они не анонимные пункты Красной книги, но и не теплые, шершавые жучки и савраски, а «лесной архангел» — заяц, «апостол движения» — лошадь... Имя этой грезы, конечно, миф — древний, наивный миф о «священных животных». Но в грядущих ритмах «вечного возвращения», в которые вслушивался Элиаде и которыми он утешал и утешался, «апостолы» и «архангелы» снова станут «братьями нашими меньшими», а при этом еще конструктивной, созидающей силой культуры — «знаками самой жизни, вторгающимися в нагромождения искусственных знаковых систем»[72].

...Когда-то человеку трудно было представить себе жизнь в доисторическом прошлом. Сейчас самое трудное — представить себе жизнь в будущем, саму возможность жизни «после истории». Как летопись борьбы за существование история исчерпала себя с появлением перспективы всеобщей смерти. А между тем не иссякла жажда жизни и, стало быть, идея жизни.

В поиске этой новой идеи мы и обращаемся к творческой, альтернативной фантазии наших выдающихся современников.

В. А. Чаликова

[71] Эпштейн М. Мир животных и самопознание человека (по мотивам русской поэзии XIX—XX века). — Там же, с. 145.

[72] Там же, с. 146.

КОММЕНТАРИИ

МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

Глава I

[1] Ценность (valeur) — в данном случае и далее в тексте следует соотносить с понятием значимости по Соссюру. Значимость в отличие от значения определяется не внутренними свойствами предмета, а его положением в системе. Де Соссюр отмечал, что «за пределами языка всякая значимость, именуемая в этом случае ценностью, всегда регулируется тем же принципом» (Ф е р д и н а н д д е С о с с ю р. Труды по языкознанию. М., Прогресс, 1977). «Курс общей лингвистики» Фердинанда де Соссюра, впервые опубликованный в 1913 году во Франции, а затем неоднократно переиздававшийся, привлек большое внимание научной общественности и едва ли остался незамеченным М. Элиаде. Этот труд знаменует собой начало структуралистского подхода в лингвистике, и в нем сформулированы основные принципы структурного анализа. Прямо не говоря о своей приверженности этому методу, М. Элиаде тем не менее достаточно последовательно воспринимает и интерпретирует верования первобытных народов как систему, в которой значение каждого элемента определяется его связями с другими, то есть его местом в системе.

[2] Иерофания (греч. hierós — священный, phaîno — являть, показывать) — священноявление. Чаще встречаем theophania — теофания — богоявление. Элиаде выбирает более широкий термин, чтобы, обозначить не только явление бога или результат его вмешательства, но и следы участия любой сверхъестественной силы, пусть даже не персонифицированной (см. оренда, мана и др.). У него есть работа, специально посвященная иерофаниям.

[3] Мана — у меланезийцев и полинезийцев — сверхъестественная сила, присущая человеку, предмету или духу. Она безлична, может быть направлена как на добро, так и на зло. Представления о ней знаменуют собой переход от магических к анимистическим верованиям и встречаются у многих народов (ср. оренда у ирокезов, маниту у алгонкинов, крамат у малайцев и т. п.).

[4] *Ab origine* (лат.) — от основания, происхождения — позднее приобрело оттенок значения «издавна, от века, со времени óна». У Элиаде же имеет вполне конкретный смысл — происходивший во время сотворения мира, причастный акту космогонии.

[5] Из последующего текста книги явствует, что автор расценивает описанные им явления не как носящие частный характер, а как определяющие все бытие первобытного человека. «Существованием в раю архетипов» назовет он эту жизнь в конце книги. За такую абсолютизацию своих наблюдений неоднократно подвергался критике.

[6] Номы — административные области в Древнем Египте, соотносящиеся с древними племенами.

[7] Иранская космология связана с очень своеобразной дуалистической религией Древнего Ирана — зороастризмом (маздеизмом, огнепоклонством). Генетически близка к религии индийских Вед, что доказывается и родством языков, на которых написаны священные книги той и другой религии, и совпадением имен некоторых богов. Изображает мир как результат творческой деятельности двух равноправных начал: доброго (светлого, небесного) и злого (темного, подземного). Все сущее представлено двойниками — верхним и нижним, — противоположными и неразрывно связанными. Советские ученые А. М. Золотарев и С. П. Толстов видели корни дуалистической мифологии в дуально-экзогамной организации общества. Наряду с дуализмом этическим иранской мифологии присущ и дуализм гносеологический: мир представлен двумя сферами — земной, телесной и духовной, потусторонней.

Зерванистская традиция — один из вариантов иранской мифологии. В качестве верховного бога в ней почитается Зерван — персонификация времени и судьбы. Зерванизм соперничал с маздеизмом вплоть до эпохи Сасанидов (III—VII вв.).

По разным источникам иранская космогония восстанавливается в разных вариантах. В «Авесте» соотнесенная с божественной иерархией структура космоса представлена четырьмя сферами — орбитой звезд, соответствующей благим мыслям, более удаленной орбитой луны, соответствующей благим словам, солнца — благим делам. Высшая сфера — область бесконечного света — принадлежит Ахурамазде. Греческий философ Анаксимандр воспринял эту схему в начале VI в. до н. э. Согласно Диогену Лаэртскому (III в. н. э.), передающему те же верования, вселенная — это колесница, запряженная четверкой коней (огонь, земля, вода и атмосфера), совершающей циклические обороты. В конце мира кони выйдут из повиновения и будут драться, пока один (огонь) не поглотит всех остальных. В зерванистской традиции принята именно эта картина мира.

[8] Космический уровень здесь и далее в книге следует понимать как потусторонний, божественный. Космос — миропорядок, установленный от века богами. Космогония — акт творения, то есть упорядочения мира, первоначально представлявшего собой хаос.

[9] Агни — в ведийской мифологии бог огня, жертвенного костра. Он персонифицирует священный огонь, в котором все рождается и погибает, чтобы обновиться. Агни выступает как посредник между миром человеческим и потусторонним: жертвенный огонь возносит жертву языками пламени на небо. Он самый почитаемый из земных богов.

[10] В ходе борьбы английского короля с римским папой сложилась к 1534 году англиканская церковь — государственная церковь Англии. Главой ее являлся король. Таким образом, он — первосвященник, призванный поддерживать божественный порядок на земле, то есть космократор (правитель миропорядка). Космократор упоминается в послании апостола Павла (Еф. 6, 12). Основные завоевания совершались Англией уже в период господства в ней англиканской церкви.

[11] Имеется в виду «центр мира», признаки и особые свойства которого описаны ниже.

[12] «Эдда» представлена двумя книгами: поэтической «Старшей Эддой» — сборником мифологических и героических песен древних исландцев, и «Младшей Эддой» — прозаическим учебником скальдического искусства. Дошедшие рукописи этих книг относятся к XIII веку и вместе составляют основной источник по скандинавской мифологии.

[13] Зиккурат — культовая башня в древнем Вавилоне и Ассирии. Святилище находилось наверху. Внутреннего помещения зиккураты не имели, могли использоваться как обсерватории. Как и храмы, они воспринимались как места соприкосновения неба с землей.

[14] Мишна — устное учение иудаизма, основа Талмуда, сборника, в который вошел почти весь устный закон от эпохи самой древней галахической экзегезы.

[15] Ормазд — позднее название древнеиранского бога Ахурамазды, главы всех добрых сил и творца мира, в который лишь его антагонист Ангро-Майнью принес пороки, болезни и смерть. Это имя бога употребляется в поздней «Авесте» и «Бундахишне» — книгах, созданных жрецами эпохи Сасанидов (III—VII вв.). Именно в этих книгах изложена история вселенной, разделенная на три трехтысячелетия, в первом из которых царство света отделяется от царства тьмы, во втором — создается весь материальный мир с первочеловеком Гаймартом и первобыком, в третьем — глава злых сил Ахриман (Ангро-Майнью) ведет борьбу против Ормазда, она завершается победой добра над злом, воскресением из мертвых и страшным судом. Далее в книге автор будет возвращаться к этой версии мировой истории. Однако она не единственная в иранской мифологии. М. Элиаде в этой книге, не оговаривая специально соответствующие моменты, обращается и к более древним иранским мифам, в которых в качестве первого человека выступает культурный герой Йима, а периодизация истории не выявляется так отчетливо.

[16] Геомантика (греч. gē — земля и mantikē — гадание) — гадание о земле. Комплекс ритуалов, совершаемых перед закладкой города или здания для того, чтобы определить пригодность места для постройки.

[17] Сома — древнеиндийское божество священного напитка (и позднее луны). Участвовал в битве против Вритры (змея, олице-

творяющего хаос) на стороне Индры и неоднократно назван в «Ригведе» «убийцей Вритры».

[18] Индра — глава богов в древнеиндийской мифологии, бог грома и молнии, бог битвы. Так же как и Сома, имеет эпитет «убийца Вритры». Олицетворяет космическое динамическое начало, торжествующее над косным хаосом. Считается создателем солнца, неба и зари.

[19] Тот — древнеегипетский бог мудрости, счета и письма, олицетворение луны, проводник и защитник душ умерших. Как и Сома, считался посредником между миром людей и потусторонним миром, совмещал с этим функции культурного героя: считался создателем всей интеллектуальной жизни Древнего Египта.

[20] Маздеизм (или зороастризм) — религия древнего и средневекового Ирана. В первом случае она названа по имени верховного божества света — Ормазда, а во втором — по имени пророка Зороастра (Заратуштры). «Бундахишн» — одна из священных книг этой религии. Подробнее см. прим. 7 и 15 к данной главе.

[21] Вакхант — участник ежегодных празднеств в честь Диониса (Бахуса, Вакха), олицетворявшего плодоносящие силы земли и считавшегося отцом виноделия. Восточное происхождение этого божества способствовало отождествлению его с умирающим и воскресающим Озирисом. Празднества в честь Диониса были приурочены к концу зимы — началу весны, связывались с обновлением природы и сопровождались шествиями экстатического характера. От культовых обрядов Диониса ведет свое начало древнегреческая трагедия, изначально ее сюжет связан со страданиями этого бога. «Священное безумие», то есть экстаз, охватывающий участников празднеств, и формы его проявления сближают дионисийские оргии или вакханалии с древнейшими культами плодородия.

[22] Орфик — последователь системы религиозно-философских взглядов (орфизма), возникшей на основе аполлоно-дионисовского синтеза в Аттике. Орфей близок тому и другому божеству: с Аполлоном его связывает комплекс мифов о волшебном воздействии музыки, с Дионисом, которого Орфей, по преданию, не почитал, — история его гибели от рук неистовых вакханок. Орфей, как и Дионис, отождествлялся греками с древним растерзанным и воскресшим божеством Загреем. Еврипид и Аристофан указывают на Орфея как на учредителя вакхических оргий и древних религиозных обрядов.

[23] Священный брак (греч. hieros gamos — отсюда термин «иерогамия») — основной космогонический сюжет в древнеегипетской, древнегреческой, индийской и китайской мифологиях. Представляется как союз неба и земли, положивший начало творению мира. Может восприниматься и как момент, в который тем или иным способом осуществилась дифференциация первоначально единого двуполого существа, находящегося в непрерывном соитии, то есть был положен конец нерасчлененному хаосу и возник порядок, в котором одно отделено и отличимо от другого. Священный брак периодически воспроизводится в природе в форме дождя и молнии,

обеспечивающих плодородие растений и животных. Священным браком называется также и церемония, повторяющая этот архетипический союз, например ритуальный брак царя с храмовой блудницей.

[24] Теллурические силы (лат. *tellus* — земля) — силы плодоносящей земли. В древнеримской мифологии Tellus и Tellus Mater — богиня земли — кормилицы и ее производительных сил. Призывалась при заключении браков, отождествлялась с Церерой, Вестой, Юноной, что проясняет ее функции как покровительницы брака и плодородия. Вергилий называет ее «первой из богов» (Энеида, VII, 136).

[25] Культы плодородия, которые упоминаются в этой фразе, связаны с очень древними магическими представлениями о том, что человек может заставить природу следовать своему примеру. Ему достаточно совершить архетипическое действие (в случае культов плодородия это ритуальное совокупление на меже). Весенние оргиастические празднества, призванные обеспечить плодородие, действительно устойчиво сохранялись и в христианской Европе.

[26] Священными браками считались также союзы светил и богов. Участие их в свадьбе или соотнесение с ними брачующихся делает любой брак сакральным. Напомним, что в Древнем Китае жреческая иерархия совпадала с государственным аппаратом, таким образом император — верховный жрец и наместник бога на земле.

[27] Таммуз — у ряда народов Передней Азии периодически умирающий и воскресающий бог плодородия. Иштар — аккадское божество (соответствует шумерской Инанне), богиня плодородия и плотской любви. Позднее — воительница и покровительница брака.

[28] Энли́ль — один из главных богов шумеро-аккадского пантеона, божество плодородия и жизненных сил, а также необузданной стихии. Нинлиль — его супруга и женская параллель. В мифе о браке Энли́ля и Нинлиль первый выступает как умирающее и воскресающее божество.

[29] Флоралии — в Древнем Риме весенний праздник в честь Флоры — богини цветения. Игры, сопровождавшие этот праздник, отличались веселой разнузданностью, в них участвовал простой народ и проститутки.

[30] Луперкалии — весенний праздник очищения и плодородия в честь бога Фавна. Праздновался в Риме вплоть до поздней античности.

[31] Праздник Холи — первоначально отмечался лишь на северо-западе Индии и был связан с арийскими племенами, впоследствии распространился на всю страну. Весенний праздник, включающий элементы магии плодородия, не только типологически, но и генетически связан с европейскими. Принято ритуальное окрашивание себя и обрызгивание краской других, причем кастовые запреты в дни праздника отменяются. Существует специальный для этого

праздника фольклор — песенки о плодородии людей и животных очень вольного содержания. По ночам зажигают костры и пляшут, совершают попытки ритуальных совокуплений.

[32] Речь идет о том, что ритуал и миф находятся в постоянном взаимовлиянии и не всегда можно и нужно выделять один из них в качестве первичного и детерминирующего. Ритуал, соответствующий магическим представлениям, может впоследствии переосмысляться в мифологии поли- и монотеизма. Более того, обряд, смысл которого уже утрачен, закономерно порождает новый, оправдывающий его миф.

[33] Тотемизм — вера в сверхъестественное родство между группой людей и видами животных, растений, реже — неодушевленными предметами. Тотемное животное воспринимается как предок данной группы (рода), ему поклоняются, животных этого вида запрещается убивать и употреблять в пищу.

[34] Дионисийские оргии — весенние празднества в честь Диониса, см. прим. 21.

[35] Потлач — обычай ритуального дарения, связанный с обрядами жизненного цикла. В ходе праздника индеец, совершающий потлач, мог раздать значительную часть или даже все свое имущество, но, как правило, подарками получал еще больше.

Глава II

[1] Дж. Дж. Фрэзер (1854—1941) — известный английский исследователь мифологии и религии, составитель мифологического компендиума под названием «Золотая ветвь», не утратившего своего значения и по сей день. Первое издание книги вышло в 1890 году в двух томах. В дальнейшем книга переиздавалась в расширенном (6 томов) и сокращенном (1 том) вариантах. На русском языке издавалась дважды — в 1928 и в 1983 годах. Последнее издание представляет собой перевод сокращенного автором издания 1923 года. По вопросам, затронутым в комментируемом тексте, см. гл. IV—VII.

[2] Мамурий Ветурий — этруск-медник, выковавший священные щиты, упоминается у Овидия (Фасты, 3, 383—392). Особо почитался коллегией жрецов бога Марса. Впоследствии его имя было осмыслено как «старый Марс». 14 марта, во время праздника мамуралий (mamuralii), совершалось ритуальное изгнание ударами палки человека, одетого в шкуры, называемого Мамурием Ветурием. Это символизировало изгнание зимы и старого года. На следующий день начинался веселый и разнузданный народный праздник Анны Перенны (Annae Perennae) — богини года и благоденствия.

Марс — издревле бог весны и весенней растительности, к которому обращались коллегии арвальских братьев. Потому ему посвящен месяц март. Позднее, как божество, рождающееся для борьбы с холодом и мертвыми силами, получил атрибуты бога войны. Празднование Нового года у целого ряда народов было перенесено с весны на осень: у древних иудеев, у римлян, у славян.

[3] Сатурналии — праздник в античном Риме в честь бога Сатурна, считавшегося отцом Юпитера. Сатурн — бог земледелия и урожая, соотносится с греческим Хроносом — отцом богов. Праздник, ему посвященный, начинался 17 декабря и сопровождался веселой распущенностью: пьянством, пением непристойных песен и неким подобием карнавала. Все социальные отношения отменялись или перевертывались: хозяева прислуживали рабам, а добропорядочные граждане подвергались публичному поношению.

[4] Тиамат — аккадское женское божество в виде дракона, существовавшее еще до сотворения мира. Возглавляет войско чудовищ, угрожающее сонму богов. Боги избирают своим главой Мардука, он поражает Тиамат и расправляется с ее свитой. Рассекши тело Тиамат на две части, он из верхней делает небо, а из нижней — землю. (По аккадской космогонической поэме «Энума элиш».) В образе Тиамат отражены типические черты архаического дракона-змея, воплощающего хаос и служащего той материальной основой, из которой строится упорядоченный мир.

[5] Гильгамеш — шумерский и аккадский мифоэпический герой, возможно, историческая личность — пятый правитель I династии города Урука. Ему посвящены 5 шумерских эпических песен и большая аккадская эпическая поэма «О все видавшем» в двенадцати песнях-«таблицах», дошедших в записях VII—VI вв. до н. э. Потрясенный смертью друга. Гильгамеш переправляется через воды смерти к единственному человеку Утнапишти, которому даровано бессмертие. Последний рассказывает герою историю всемирного потопа, очевидцем которого он был, после чего и получил в дар от богов бессмертие. (См.: Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»), пер. с аккад. И. М. Дьяконова. М.—Л., 1961.)

[6] См. прим. 2 к гл. I.

[7] Праздник Кущей — осеннее начало года у иудеев (Второз., 16, 13). Праздновался в 1-й день месяца Тишри (сентябрь). Радостный праздник сбора винограда и начала благоденствия. Однако в изгнании евреи перешли на вавилонский календарь с весенним началом года. После вавилонского пленения в гражданской сфере праздновали осенний Новый год, а в духовной — весенний, после праздника очищения — Пурим.

[8] Ефрем Сирин — так исстари было принято называть по-русски великого сирийского гимнографа Мар Афрема (Господина Ефрема). Он жил в восточной Сирии, род. ок. 306 г. — ум. в 373 г. Стоит у истоков средневековой христианской литературы, рано переведен на греческий язык, затем на латинский. Оказал большое влияние на византийскую и древнерусскую духовную поэзию, известен был и в Западной Европе.

[9] Рахаб — морское чудовище, существовавшее в древности, еще до сотворения мира. Сопоставима с Тиамат, но не так значительна: Рахаб и Танин — представители многочисленных водных чудовищ. Упоминается в Библии (Исаия, 2; Иова 26, 12).

[10] Йом-киппур — праздник Всепрощения, в который господь отпускает грехи как отдельного человека, так и всего народа. Праздновался в 10-й день Тишри (сентябрь). Веселый праздник сбора плодов, но, чтобы радость была полна, ей должны предшествовать смирение и очищение. В этот день уводили «козла отпущения» в пустыню, нагрузив его грехами всей общины (Иез., 45, 18—20).

[11] Один из поздних переводов «Авесты».

[12] Мандеи — приверженцы своеобразной религии — мандеизма, зародившегося в Передней Азии. Представляет собой разновидность восточного гносиса, в котором слабо выражено греческое влияние. О гностицизме см. прим. 6 к гл. III. Мандеи считают себя потомками иудеев, принявших Иоанна Крестителя, но отвергших Христа, таким образом, ведут свою историю с I в. н. э. Но вероучение их было записано немного позже, уже в период господства ислама в Передней Азии (VII—VIII вв.). Общины мандеев замкнуты, и они давно уже превратились в этноконфессиональную группу. До настоящего времени проживают в Иране и Ираке, говорят на мандейском языке — диалекте восточноарамейской ветви семитских языков.

[13] Лунная мистика распространена у всех народов мира начиная уже с палеолита, что подтверждают лунарные знаки палеолитического искусства. Лунарные мифы рассказывают о тех или иных отношениях луны и солнца, в более древних выступает месяц как мужское начало, позднее его сменяет луна — женщина. В развитых обществах значимость этих мифов уменьшается; луна остается как мифологический символ в гаданиях и магических обрядах.

[14] Йезиды — последователи йезидизма, религиозного ответвления иранского зороастризма, выделившегося в XI веке. Йезиды дуалисты, как и зороастрийцы, но поклоняются темному началу более, чем светлому, поскольку считают, что злого духа важнее умилостивить. В средние века йезидизм был довольно широко распространен в Иране, сейчас — лишь среди курдов.

[15] Митра — древнеиранский бог договора и, позднее, солнца (авест. mithra—согласие). Митра организует землю и жизнь на ней, в связи с этим он имеет прямое отношение к становлению мира природного, то есть космогонии. Он создает и поддерживает социальный порядок, выступает посредником между людьми и богами. В авестийской мифологии мотивы связи Митры с солнцем вторичны. В согдийской мифологии солнце выступает как свидетель и хранитель брачного договора: в этой традиции Митра — обозначение солнца. В восточноиранской традиции, где солнце выступает как демиург, оно закономерно совмещается с образом Митры.

[16] Инициации — обряды, возникшие еще в раннеплеменных культах, представляют собой посвятительный ритуал, знаменующий переход в новое качество. В древнейшей форме инициации связаны с возрастно-половым разделением труда. Юноши и девушки проходили различный путь испытаний и посвящений, прежде чем переходили в категорию взрослых, то есть полноценных членов племени. Инициации всегда были связаны с приобщением к святы-

ням. В переосмысленной форме инициации сохранились до настоящего времени — это ритуал перехода из одной возрастной, социальной и т. п. группы в другую. Инициациями являются крещение, конфирмация, посвящение в рыцари и др. Элиаде справедливо отмечает, что инициация осмысляется как уход от прежней жизни и рождение для новой, церемония призвана подчеркнуть значительность этого рубежа в жизни человека.

[17] Берос — вавилонянин, жрец Ваала, посвятивший Антиоху I Сотеру (281—262 до н. э.) сочинение о вавилонянах в трех книгах. Книга I излагала ассиро-вавилонскую и древнехалдейскую астрономию, II и III — историю от сотворения мира до Александра Македонского. Особой популярностью в греческом и римском мире пользовалась астрологическая часть его сочинений. Халдейскую Сивиллу считали его дочерью. Его сочинения дошли в отрывках и в передаче других авторов.

Глава III

[1] См. прим. 2 к гл. I.

[2] Утверждение равенства «страдания» и «истории» надо воспринимать с учетом того определения истории, которое автор дает в самом начале главы. Действительно, у Элиаде как «страдания», так и «история» являются отклонениями от архетипа — божественного образа, случайностями, и в этом смысле они равны. Но как соотнести с этим утверждением дуалистические религии, в которых страдания столь же архетипичны, сколь и любая человеческая деятельность, так как они созданы злыми божествами, участвовавшими в космогонии наравне с добрыми, автор не показывает. Вместе с тем примеры из дуалистических мифологий широко представлены в I и II главах, вследствие чего возникает внутреннее противоречие.

[3] Локаята — учение древнеиндийской философии. Возникло приблизительно в середине I тысячелетия до н. э. Скептически относится к брахманизму, отрицает существование бога и души, потустороннего мира. Признает лишь этот, чувственно воспринимаемый мир. Целью бытия, согласно Локаяте, является благополучие настоящего состояния.

Чарвака — поздняя разновидность Локаяты. Отвергает не только бога и душу, но и закон кармы. Последовательно развивая принципы Локаяты, подводит к гедонизму как основной цели бытия.

[4] Космические страдания — страдания, вызванные космическими явлениями, например потопом, землетрясением.

[5] Таммуз — см. прим. 27 к гл. I. Возлюбленный и супруг шумерской богини Инанны (Иштар), он был отдан ею в подземное царство вместо нее самой и проводил там по полгода (зима, весна). Ритуальное оплакивание Таммуза и радость по поводу его воскресения были важными праздниками годичного цикла во всей Передней Азии. В некоторых литературных традициях отождествлялся с греческим умирающим и воскресающим Адонисом.

[6] Гностицизм — религиозно-философские учения I—III вв. н. э., распространившиеся по всему Средиземноморью и Передней Азии. Общим в их доктрине было представление о человеке как продукте пленения души в материи вследствие космического грехопадения. Учение — весть, помогающая понять свою сущность и устремиться к свободе, таким образом, гностик — избранный — является одновременно и спасаемым, и спасителем.

[7] Мардук — центральное божество вавилонского пантеона. Победитель Тиамат, олицетворения хаоса, и создатель мира. Одна из его многочисленных функций — бог растительности; в связи с чем воспринимается как умирающее и воскресающее божество.

[8] Манихейство — религиозное учение, основанное в III в. н. э. в Месопотамии вероучителем Мани, образ которого впоследствии мифологизировался. Манихейство синкретично, в нем сочетаются дуалистическая концепция и эсхатологическая идея зороастризма, буддийское учение о перевоплощении душ и христианский образ Иисуса Христа. По основным положениям оно близко гностицизму.

[9] Мандеизм — см. прим. 12 к гл. II.

[10] Слово «исторически» автор ставит в кавычки, потому что в его книге «история» и «исторический» употребляются как термины в довольно оригинальном значении. В данном контексте это слово имеет довольно обыденное значение и вся фраза может быть истолкована следующим образом: мифологические сюжеты имеют чрезвычайно архаическую структуру, которая если и не восходит генетически, то типологически близка к лунным мифам.

[11] О лунных мифах см. прим. 13 к гл. II.

[12] Божества растительности — древнеегипетский Озирис, переднеазиатский Таммуз, древнегреческий Дионис и другие претерпевающие страдания, периодически умирающие и воскресающие боги. Празднества, им посвященные, были поистине всенародными.

[13] Культурный герой — мифологический персонаж, принесший людям культурные растения, обучивший их добыванию огня и прививавший различные трудовые навыки. Культурный герой у каждой этнической группы свой и почитался он наравне с богами.

[14] Эоны (греч. aiōn) — временные периоды, весьма условно соотносимые с физическим временем (они могут быть разными по протяженности). Существенный характеристикой эона является то, что в его пределах мир тождествен самому себе, а при переходе от эона к эону он существенно меняется.

[15] Еврейская колония на Элефантине (остров на р. Нил рядом с Асуаном) имела свой храм и практиковала многобожие с Яхве во главе.

[16] В своем сочинении «О граде божьем» ("De civitate Dei") св. Августин изложил христианскую концепцию истории. В ней история человечества, подобно отдельно взятой человеческой жизни,

предстает целенаправленным путем от греха к спасению. Жизнь общества описана в форме борьбы двух царств — грешного и божественного, которое одерживает окончательную победу. Некоторые элементы периодичности в истории человечества тем не менее присутствуют, кроме того, св. Августин считает, что бог творит мир непрерывно, создавая материю, время, пространство и душу. Но эта концепция уже принципиально отличается от архаической веры в периодическое истощение и возрождение природы и добра.

[17] Юга (др.-инд. *yuga* — упряжка, пара, поколение) — в индуизме обозначение мирового периода.

[18] Ведийская мифология сложилась в конце II—начале I тысячелетия до н. э., когда ее носители — арийские племена, вторгшиеся в северо-западную Индию и постепенно продвигавшиеся на юго-восток, — находились на стадии разложения первобытнообщинного строя. Трансформированным продолжением ведийской была индуистская мифология, которая оформилась, когда арии уже значительно продвинулись на юг, испытав сильное влияние автохтонных культур. Самые архаичные черты ведийской и индийской мифологии сохранились на дравидском юге. Буддизм возник в VI в. до н. э. в северо-восточных областях Индии. Махаяна (большая колесница) — одно из трех его течений. Оно сложилось приблизительно в одно время с хинаяной (малой колесницей): первые сутры махаяны относятся к I в. до н. э. Космология и отношение к богам в буддизме сильно переосмыслены по сравнению с брахманизмом (ведийской и индуистской мифологией).

[19] Берос — см. прим. 17 к гл. II.

[20] Апокатастасис (греч. apokatastasis) — возрождение, возвращение в прежнее состояние.

[21] В гл. I данной книги автор объясняет, что подлинно реальным, сущим является лишь архаическое — то, что неизменно воспроизводится от века по образцу, явленному богами.

[22] Маздеизм — см. прим. 7 к гл. I.

[23] Зерванизм — религиозное течение, до эпохи Сасанидов (III—VII вв.) соперничавшее с маздеизмом (зороастризмом). В качестве верховного божества в нем почитается Зерван — персонификация времени и судьбы. Воспринимается как бесконечное время, тогда как мир — конечен, он и обречен на гибель. Создатели мира — сыновья Зервана Ормазд и Ахриман, но время «могущественнее обоих творений — добра и зла», говорится в гимне Вечному времени в «Бундахишне». Ход борьбы добра и зла, а потому и все, что происходит с человеком, предопределены великим временем.

[24] Лактанций (ок. 250—ок. 325) — христианский теолог, один из отцов церкви. Автор богословских и исторических сочинений: «Божественные установления» ("Institutiones Divinae"), «О гневе божьем» ("De ira Dei"), «О творении божьем» ("De opificio Dei").

[1] Гог и Магог — в эсхатологических мифах иудаизма и христианства воинственные антагонисты «народа божьего». Они придут с севера или с других окраин населенного мира «в последние дни», сам Яхве поразит «на горах израилевых» войска Гога и пошлет огонь на землю Магог (Иезек., 38—39). Нашествие Гога и Магога воспринимается как эсхатологическая катастрофа. В Апокалипсисе (20, 7—9) Гог и Магог пойдут войной по истечении сроков тысячелетнего царства (прорыв запертых до времени сил зла) и будут поражены огнем с небес.

[2] Давид — царь Израильско-иудейского государства в X в. до н. э. Ветхозаветный герой — воитель, сын простого пастуха из Вифлеема, победитель великана Голиафа, певец и сказитель, впоследствии мудрый военачальник и правитель, избранник Яхве. Его образ в Ветхом Завете сильно мифологизирован, о нем повествуют 1 Царств, 16; 3 Царств, 2—11; 1 Парал., 10—29, он приобретает эсхатологические черты бессмертного царя-спасителя. Христианские теологи трактовали Давида как прообраз Иисуса Христа (сходство: рождение в Вифлееме, помазание). Сопоставление его образа с Чингисханом довольно сомнительно. Пророчество Иезекииля изложено в его книге, составленной во время вавилонского плена. Ему было несколько видений: богоявление, образ кары господней за вероотступничество еврейского народа и восстановление Иерусалима с центром в новом храме. Это последнее можно, с некоторой натяжкой, связать со становлением империи татаро-монголов.

[3] Ориген (185—253 гг.) — философ и теолог, считающийся одним из отцов церкви, активный борец против язычества. Он разрабатывал догматическое богословие на основе стоического платонизма. Ему принадлежит учение о первичности и единстве, а следовательно, нерасчленимости и непознаваемости Бога, учение о вечности материи, поскольку извечно творение. В этом убеждении он противостоял как многочисленным теориям циклического времени, чрезвычайно популярным на закате античности (см. гл. III данной книги), так и христианской ортодоксии. Еще большего расхождения с церковной традицией он достиг в учении об апокатастасисе — окончательном восстановлении всего и всех, независимо от их воли. Поскольку он не считал зло положительной силой, а лишь ослаблением божественной эманации в мире, то всякое творение, с его точки зрения, должно было быть восстановлено в первоначальной чистоте и спастись (в том числе и Сатана). Религиозное течение арианство, логически продолжавшее Оригена, было осуждено на Никейском соборе (325 г.) как ересь.

Что касается св. Василия и св. Григория, то здесь, очевидно, идет речь о членах каппадокийского кружка, образованного тремя видными церковными деятелями и религиозными философами Василием Великим (Кесарийским) (ок. 330—379 гг.), с 370 г. епископом Кесарии, Григорием Богословом (Назианзином) (ок. 330—ок. 390 гг.) и Григорием Нисским (ок. 335—394 гг.). Весь кружок находился под сильным влиянием Платона и христианского платонизма. Толкования Василия Великого на рассказ кн. Бытия о шести днях творения положили начало традиции «Шестодневов» и повлияли на средневековые космологические представления, особенно в православной традиции.

Из двух св. Григориев Элиаде, вероятно, имеет в виду Григория Нисского, который гораздо более, чем Григорий Назианзин, занимался собственно философией и, в частности, вопросами создания и судьбы мира. Во многом он следовал за Оригеном и развил его учение о всеобщем возрождении и спасении (апокатастасисе).

Об Августине см. подробнее прим. 16 к гл. III.

[4] Из перечисленных в этом ряду только Климент Александрийский (Тит Флавий, ум. до 215 г.) считается отцом церкви. Он принадлежал в равной степени культуре эллинизма и христианства. Писал популярные философские трактаты, в которых представлял христианство как просветительное учение, дарующее внутреннюю свободу. Очень ценил античную философию, которую изложил в набросках к книге «Строматы». Там затрагиваются и вопросы космогонии и мировых циклов. В средневековой христианской литературе последователей не имел, но оказался близок философии христианского гуманизма в эпоху Возрождения.

Минуций Феликс — римский адвокат, современник Тертуллиана (II — нач. III в.). Из его сочинений сохранился только апологетический диалог «Октавий» на латинском языке.

Арнобий (жил в эпоху диоклетиановых гонений, ум. ран. 310 г.). Преподавал риторику в Сикке (Нумидия). От него дошли 7 книг «Adversus nationes» («Против язычников»).

Феодорит Киррский (ок. 393—466 гг.)—епископ сирийский, участвовал в христологических спорах, на V Вселенском соборе был осужден за несторианство. Написал последний апологетический труд в 12 кн. «Врачевание эллинских недугов».

[5] Иоахим Флорский (Калабрийский) (ок. 1132—1202 гг.) — монах цистерцианского и основатель нового Флорского ордена в Италии, откуда и получил свое прозвище. Средневековый религиозный мыслитель, создатель мистико-диалектической концепции исторического процесса. Она изложена в двух сочинениях Иоахима Флорского, представляющих собой символическое толкование Библии— "Concordia novi et veteris testamenti" (1519 г.) и "Enchiridion in Apocalypsin" (1527 г.). Элиаде кратко пересказывает ее ниже. Особое значение для данной книги приобретают два положения в концепции Иоахима Флорского: эволюция взаимоотношений бога и человека и аналогичность периодов мировой истории. Если в ветхозаветную эру человек подчиняется богу-отцу как трепещущий раб своему господину, то в новозаветную—отношения между ними напоминают отношения отца и сына, а в грядущей эре св. Духа они сольются воедино. Причем все три эры состоят из повторяющейся последовательности этапов, что позволяет умозаключать от прошлого к будущему.

В средние века и на пороге нового времени идеи Иоахима Флорского вдохновляли мятеж против официальной церкви. Так повлиял он на Дольчино и Мюнцера. Тем не менее в сноске Элиаде справедливо говорит о незаслуженном забвении этих трудов: в их философский смысл современники не вчитывались, в XIII—XIV вв. создалась большая псевдоиоахимовская литература и отголоски

учения Иоахима Флорского можно найти скорее в построении концепций истории у Гегеля, Шеллинга и Вл. Соловьева.

[6] Эпифания — (от греч. epiphaíno — показывать, обнаруживать) проявление. Элиаде справедливо отмечает значение классовой борьбы как движущего фактора истории в философии Маркса, однако интерпретация этого положения марксистской философии определяется позицией религиозного философа. Классики марксизма ставили проблему не «искупления всех коллективных бедствий», а уничтожения их так же, как и страха перед историей. По этому вопросу определенно и исчерпывающе высказался В. И. Ленин в работе «Три источника и три составных части марксизма», написанной в связи с 30-летием со дня смерти К. Маркса.

[7] Риккерт Генрих (1862—1936 гг.) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства. Противопоставлял естествознание как генерализирующую науку, направленную на общее (законы), индивидуализирующей истории, которая изучает единичные, неповторимые явления и оперирует ценностями. См.: «Философия истории». СПБ, 1908; «Науки о природе и науки о культуре». СПБ, 1911; «Философия жизни», II, 1922.

Трёльч Эрнст (1865—1923 гг.) — немецкий протестантский теолог, философ и историк религии. В конце жизни написал ряд работ по философии истории. Находился под влиянием баденской школы неокантианства и Шпенглера. Подчеркивал неповторимость исторического процесса и необходимость постижения «иррационального в бытии».

Зиммель Георг (1858—1918 гг.) — немецкий философ-идеалист, представитель философии жизни. Автор многочисленных эссе по философии и истории культуры. Воспринимал жизнь как иррациональную судьбу. См.: «Проблемы философии истории». М., 1898, «Религия». М., 1909. .

[8] Кроче Бенедетто (1866—1952 гг.) — итальянский историк и философ-идеалист, представитель неогегельянства. Он определял свою философию как «абсолютный идеализм». Поскольку дух в интерпретации Кроче историчен по своей природе, то его философия является философией истории.

Манхейм Карл (1893—1947 гг.) — немецкий социолог. Изображал историю общественной мысли как столкновение классово-субъективных миросозерцаний. Понятие классов у него не совпадает с марксистским, имеются в виду профессиональные слои и другие социальные группы, среди которых выделена творческая интеллигенция и ей отводится особая роль сопротивления тоталитаризму и фашистской диктатуре.

Ортега-и-Гассет (1883—1955 гг.) — испанский философ-идеалист и социолог. Его взгляды складывались под влиянием марбургской школы неокантианства и немецкого экзистенциализма (Хайдеггер). Противопоставлял духовную «элиту» и «массы», довольствующиеся бессознательно усвоенными понятиями и представлениями. Основным политическим феноменом XX в. считал разобщение «элиты» и «масс».

Подбор имен в этом ряду довольно трудно логически обосновать. Однако он хорошо иллюстрирует и поясняет происхождение следующего за ним рассуждения о необходимости веры для исторического человека.

[9] В этом тезисе особенно явно выступает слабость историко-философской позиции Элиаде. Если действие экономических, социальных и политических сил представляется ему слепой игрой, если атомная бомбардировка кажется настолько неизбежной, что противопоставить ей можно лишь трансцендентное оправдание, то естественным выходом из отчаяния для него может служить только утешение в вере. Однако познание исторической закономерности является более надежным основанием для социального оптимизма. См.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 328—329; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Соч., т. 3, с. 24—25.

[10] *Amor fati* — термин Ф. Ницше, использованный впоследствии Шпенглером и другими, предполагает добровольное стремление к гибели.

[11] Миф о вечном возвращении определил художественную форму романа Дж. Джойса «Улисс». В стихотворениях Элиота, например, "Corrases from the rock", "East Coker", "In my beginning is my end..." встречаются образы и мотивы, связанные с представлением о цикличности бытия.

ШАМАНИЗМ И КОСМОЛОГИЯ

[1] Школа Гребнера—Шмидта объединяет группу преимущественно немецких и австрийских ученых первой половины XX в. Фриц Гребнер (1877—1934 гг.) последователь Риккерта (см. прим. к гл. IV) в этнографии. Если Риккерт считал, что история изучает не общие закономерности, а уникальные события, то Гребнер аналогично видел предмет этнографии в исследовании уникальных явлений культуры. Он полагал, что любой элемент культуры мог появиться лишь один раз и только в одном месте, откуда он и распространялся, как правило, вместе с неким культурным комплексом. С именем Гребнера связана теория «культурных кругов», привлекшая многих иллюзией научной объективности. Одним из самых видных последователей Гребнера был австриец, католический священник Вильгельм Шмидт (1868—1954 гг.), известный своей теорией прамонотеизма. Шмидт старался придать «культурным кругам» Гребнера характер всемирно-исторических стадий культурного развития и дал им более широкие и общие наименования. "Urkultur" — пра (или первобытная) культура — это его термин, относящийся к собирательской ступени развития общества.

[2] Зиккурат — см. прим. 13 к гл. I.

[3] Названия *Meru* и *Sumer,* действительно, этимологически связаны. Древнеиндийская Меру — классический образ мировой горы: огромная, золотая, находящаяся в центре мира под Полярной звездой, на вершине ее живут боги, под ней — злые духи, на склонах — люди, животворящая Ганга стекает с небес сначала на Меру, а потом вниз, на землю.

[4] Подтверждения этому см. в гл. I данной книги.

[5] Йима — в древнеиранской мифологии первый человек и культурный герой (аналог древнеиндийского Ямы).

[6] Вербицкий В. И. — русский историк и этнограф конца XIX в. Автор книги «Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований». М., 1893.

[7] Катанов Н. Ф. (1862—1922 гг.) — русский этнограф. Изучал татар и другие тюркские народы, особенно хакасов и тувинцев, собиратель хакасского фольклора. Автор целого ряда трудов, изданных в 90-е годы прошлого века. Здесь имеется в виду, скорее всего, очерк «О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии». Казань, 1894 г. О нем см.: Иванов С. Н. Николай Федорович Катанов. Очерк жизни и деятельности. М., «Наука», 1973.

[8] *Deus otiosus* (лат.) — букв. бог отдыхающий. Термин, обозначающий божество, которое утратило свое влияние в мире, в частности на жизнь людей. Как философское понятие божество абсолютно непричастное к человеческой судьбе, хотя и совершившее акт творения и существующее бесконечно как этический идеал. Термин впервые встречается в учении Эпикура (341—270 г. до н. э.).

ПАРАЛЛЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩИЕ МИФЫ, СИМВОЛЫ И ОБРЯДЫ

[1] Ликантропия (от греч. lúkos — волк, ánthrōpos — человек) — превращение человека в волка. Могло носить культовый и просто болезненный характер (одна из форм умопомешательства). Образ волка и собаки в индоевропейской, палеоазиатской и некоторых других мифологиях связан с миром мертвых, таким образом превращение шамана в волка подтверждает его способность служить посредником между человеческим и потусторонним миром. В индоевропейской мифологии образ волка также отождествляется или связывается с богом войны или предводителем войска (культ Марса в Риме, Одина у древних германцев), поэтому Элиаде упоминает тут же посвящение в воины.

[2] Психопомпный (греч.) — служащий проводником душ.

[3] Асуры — в ведийской и индуистской мифологии класс небесных персонажей, обладающих колдовской силой *майя*. В «Ригведе» они еще могут быть и богами, но в «Атхарваведе» и позднее уже только демоны, противостоящие богам, враждебные людям и связанные с подземным миром.

[4] Туземное население Индии — в отличие от ариев, пришедших с северо-запада, Индию населяли автохтонные народы, постепенно вытеснявшиеся на юго-восток или смешавшиеся с переселенцами. Туземные народы принадлежали к австро-азиатской и дравидий-

ской языковой семьям и были носителями протоиндийской мифологии, значительно отличающейся от индоевропейской.

[5] Мана — безличная обожествляемая жизненная сила. Подробнее см. прим. 3 к гл. I.

[6] Левитация (от лат. *levis* — легкий) — потеря веса и приобретение способности парить. Упоминается в агиографической литературе (житиях святых).

[7] Церемония инициаций представляет символически трудное испытание, только выдержав которое можно стать посвященным. У индонезийских и меланезийских народов основой инициации является именно тяжелое и продолжительное испытание, а результатом — переход в новую возрастную и социальную группу. Об инициации см. также прим. 16 к гл. II.

[8] Митраистские мистерии — ритуалы и празднества, посвященные богу Митре, см. прим. 15 к гл. II.

[9] Орфические инициации — посвящение в орфики, см. прим. 22 к гл. I.

ПРОЛЕГОМЕНЫ РЕЛИГИОЗНОГО ДУАЛИЗМА: ДИАДЫ И ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ

[1] В книге «Миф о вечном возвращении» Элиаде подобно большинству своих современников пользуется термином «дуалистические религии», которым традиционно обозначались зороастризм и некоторые другие культы, в основе которых лежала борьба двух начал. Позднее он перешел к понятию религиозного дуализма, предполагающему дуалистические элементы в очень многих религиях, культах и мифологических системах. Публикуемая работа убедительно иллюстрирует это понятие. Однако термин «религиозный дуализм» еще не вошел широко в практику современного религиеведения, поэтому стоит обратить на него особое внимание.

[2] Инициации — см. прим. 16 к гл. II.

[3] Священный брак — см. прим. 23 и 26 к гл. I.

[4] Скорее наоборот, оппозиция Митра — Варуна персонифицирует абстрактное противопоставление пассивной «личности» (тем не менее средоточия «порядка») и активной «природы» (заповедной области «хаоса»).

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ*

Август Октавиан 125—127
св. Августин 106, 124, 127, 130, 131, 291, 294
Авенхаи 220
Аверинцев С. С. 269
Авраам 15, 104—106, 120, 142
Агни 37, 47, 86, 87, 242, 283
ад 39, 41, 164, 170, 171, 189, 272
Адад 120
Адам 40, 42, 72
Адонис 290
азербайджанцы иранские 75, 76
айны 148
Ай-тойон 159
Айтматов Ч. 5
акиту 68—70, 74
акома 225, 226
Аларих 127
алгонкины (индейцы) 148, 215, 218, 230, 233, 282
Александр Македонский (Великий) 59, 113, 116, 276, 290
Алексеев Н. А. 156
Аллах 74
алтайские народы (алтайцы) 34, 149, 160
алтайцы горные 147, 152
алтайцы (тюркоязычные) 147, 148, 161, 163
алтарь 35, 37, 86
алхимик 11, 184
Альберт Великий 130, 131
Амана 209
Аммон 53
Анаксимандр 113, 283
Анат 104
Ангро-Майнью (Ахриман) 284
Андрий 61
Андрогин 11
анимизм 257
Анна Перенна 287
Анохин А. В. 149, 159
Антиох I Сотер 290
антропогония 47, 90
Ануй Ж. 5
Аори 54, 57
апачи (индейцы) 225
апинайе 209
апокалипсис 42, 90, 111, 117, 120, 291
апокатастасис 116, 117, 292, 294
Апофис 58
арапахо (индейцы) 228
Аристофан 285
Арнобий 130, 294
архетип 17, 19, 27, 29, 30, 32, 33—38, 50, 55—58, 60, 62, 63, 83—85, 93, 98, 103, 106—108, 111, 116, 128, 129, 132, 137, 138, 143, 144, 168, 273, 274, 283, 290
Асанга 240
асанхейя 110
Ассурбанипал 69, 120
Астарта 100, 103
асуры 156, 179, 241, 297
асы 203
Афина 50, 270
африканцы племени зулу 46
аханта 66
Ахаюто 224
Ахурамазда (Ормазд) 76, 283, 284
ацтеки (индейцы) 91
Ашумбетель 104

бадунги 236
Бай Байнай 161
Бай Ульген 152, 155, 160, 163
бари Белого Нила 178
Басилов В. Н. 23

* Составила Н. Я. Дараган.

батаки 170, 173
башкиры 147
Бах И.-С. 64
Бахтин М. М. 263
Белинский В. Г. 133
Белый Тенгри 177
Бенвенист Э. 240
Берос 70, 90, 115, 290, 292
бесизи 166, 167
Бетель 104
Биде Ж. 114
Биргер П. 254
ал-Бируни 77
бирхор 179
Битов А. 255
близнецы божественные 207, 209, 226
— мифические 210, 220, 221, 222
Бог 36, 42, 54, 63, 72, 98, 124, 127, 150, 160, 161, 193, 205, 227, 233, 245, 253, 260, 262, 269, 274, 282, 283, 292, 293
боги хтонически-погребальные 78, 81
богоявление 32, 72, 74, 102, 103, 104, 106, 282, 293
Бодисатва 110, 111
божества растительности (плодородия) 99, 105, 135
Большой Год (эон) 103
Бошинтой 177
Браге Тихо 131
брак 33, 49, 70, 73, 74, 88, 234, 235, 236, 274, 286
брак священный, сакральный 47, 48, 49, 71, 207, 233, 234, 285, 286
бракосочетание 47, 50, 236
Брахма 109
Брахман 242—244
Брашпати 47
Брием О. Е. 71
Бруно Дж. 131, 257
буандик 196
Будда 111
буддизм 97, 110, 111, 253, 292
буряты 39, 147, 152, 161, 175, 177
Буссе В. 193
Бутинов Н. А. 267
Бхага 47
бхилы 175, 191
св. Бье 61
Бэкон Р. 130
Бэкон Фр. 131

Ваал 100, 103, 290
вавилоняне 83
вакханалия 285
вакхант 47, 285
ваны 203
Варрон 42
варумби 66
Варуна 51—53, 242—244
св. Василий 130, 293, 294
Вата Отеронгтонгния 220, 221
Вдовец 230
Вебер М. 253, 254
век Аполлона 126
— железный 258
— Золотой 36, 126, 127, 258
— Солнца 126
Великая Богиня 98
Великие Богини плодородия 143
Великий Бог 217, 218, 219, 222, 223, 224, 233
Великий Год 90, 116, 125, 126, 127, 132
Великий Дух (Верховный Маниту) 216, 217
Великое время 8, 27, 107
Венера 126
Вензинк А. И. 71, 75
Вербицкий В. И. 161, 297
Вергилий 47, 125, 126, 286
Вернадский В. И. 258, 279
Верховное Существо 148
Веста 286
Виденгрен Г. 98
византийцы 90
Вико Д. 264, 265
вила (фея) 60, 61, 62
Вильямс Ф. Е. 54
Виндиш 118
випгун 228
Випасси (Будда) 111
Висаке 215, 230
Владыка Вселенной 36
волк 173, 215, 216, 219, 250, 297,
Вономи (Кодоямбе) 227
Ворсли П. 278
время историческое 27, 136
— конкретное 27, 45
— космогоническое 17
время линейное физическое 17—18
— мирское 57, 79, 85
— мифическое (мифологиче-

ское) 12, 14, 17, 30, 45, 50, 55, 57, 101, 138
время оно 36, 45—48, 50—52, 54, 69, 71, 85, 86, 93, 101, 102, 107, 115, 118, 121, 137, 177, 187, 188, 191, 196, 197, 280
— профанное, континуарное (непрерывное) 12, 14, 23, 27
— священное, сакральное 12, 45
— циклическое 15, 107
— «чистое» 68
Вритра 44, 239, 284, 285
Всевышний 103, 105, 152
Вселенная 102, 107, 114, 118, 120, 121, 126, 127, 143, 152, 154, 156, 168, 170, 217, 222, 223, 231, 233, 239, 279, 283
Вселенская Мать 213, 214
всесожжение (пожар вселенский, испламенение) 116, 125
Вук 61
Вукашин 61
Высшее Существо 94, 95, 100, 179, 196

Гавриил архангел 193
Гайомарт 42, 284
галла 149
Гандхарва 53
гандхарвы 243
гаро 174
Гарсиа Маркес Г. 5
Гас Ал. 162
Гаутама (Будда) 111
Гегель Г. В. Ф. 91, 92, 133, 134, 137, 295
Гезар 241
Гекель И. 209
св. Георгий 61
Гера 48, 50, 53, 192
Геракл 58, 60
Гераклит 90, 114, 116
германцы (древние) 78, 81, 147, 149, 153, 156, 179, 240, 297
Геродот 258
герой 24, 46, 50, 54, 58, 59, 62, 135, 137, 154, 173, 176, 181, 190, 195, 197, 269, 276, 277
— мифический 29, 195
Гертель И. 78
Гесиод 115, 270
Гете И. В. 212
гетик (гета) 34
Гильгамеш 71, 288
гиляки 180
Глускабе 230
гностицизм (пост-христианский) 98, 291
Гог 129, 293
год (Год) 34, 65, 86, 87, 89
— лунный 65
— одновременно солнечный и лунный 65
— солнечный 65, 90
— сакральный 47
де Гозон Дьедонне 59, 63
Голиаф 293
Гомер 48, 270
гонды 174
гонды-пардханы 174
гора 42, 150, 153, 154, 156, 167, 185, 194, 240
— железная 152, 155
— золотая 152
— космическая 39, 41
— мировая 40, 150, 152, 153, 154, 157, 296
— небесная 39
— священная 17, 38, 39
Гораций 125
Гордиенко Л. 279, 280
город 34—37, 38, 41, 124—127
— священный 38, 39, 41, 43
Господин небес 220
готтентоты 95
Гране М. 200, 246, 247, 248
Гребнер Ф. 148, 196, 201, 296,
греки 91, 233, 269, 285
греко-римляне 78
св. Григорий 130, 293, 294
громовой камень 32
Гудеа 35, 40
Гулыга А. В. 5

Давид 35, 129, 293
даки 256
дактилы 179
Данте 131, 194
Дарамулун 54
Дарий 58, 59, 77
Дармстеттер Дж. 75
даяки 169, 183, 234—237, 245
даяки-дусуны 170, 191
— морские 195
— нгаджу 168
двапараюга 108
делавары (ленапе) 218

Деметра 48
Денкарт 115, 117
Джайнизм 110
джакуны 167
Джатики 225
Джойс Дж. 136, 296
Джонсон А. Р. 72
Джосуа Р. 72
диада 199, 249
Дидона 47
диери 196
Диксарх 114
Дильтей В. 260
Димаски 76
динка 265
Диодор Сицилийский 48
Диоген Лаэртский 283
Дионис (Бахус, Вакх) 47, 285, 287, 291
диффузионизм 201
долганы 157, 176
Дольчино 294
Достоевский Ф. 133
дракон 24, 239
Древо Жизни 156, 166, 167, 170, 236, 237
— Жизни и Бессмертия 43, 157
— Мира (мировое) 17, 154—157, 159, 167—169, 171, 186, 197
дуализм религиозный 199, 205
Дуглас М. 265
дусуны (Северного Калимантана) 167, 195
Дьяконов И. М. 288
дэвы 179, 241
Дюмезиль Ж. 51, 60, 78, 181, 203, 242
Дюркгейм Э. 12, 13, 199—202, 247, 264, 265
Дюэм П. 130

евреи (древние) 41, 58, 67, 81, 83, 99—101, 103, 104, 115, 120, 121
Еврипид 285
египтяне (древние) 69, 81, 83. 192
Енох 120
Ефрем Сирин 72, 75, 288

жар магический 180
жертвоприношение 33, 37, 44, 45, 52, 56, 57, 85, 86, 105, 148, 162
животное тотемное (символическое) 50
животные погребальные 81
Жуковский В. А. 48

загмук 70
Загрей 285
Захария 73
Зевс 48, 50, 53
Земля 38, 39, 41, 47, 49, 54, 57, 85, 145, 146, 150, 152, 153, 155, 163, 166, 170, 187, 188, 191, 197, 200, 209, 213, 215, 217, 219, 224, 227—229, 231, 234, 280, 286
Зенон 90, 116
Зерван 283, 292
зерванизм 118, 283, 292
зиккурат 39, 41, 150, 153, 284, 296
Зима 60
Зиммель Г. 134, 295
Золотарев А. М. 283
Золотое руно 43
Золотой век 115, 120
золотые яблоки 43
Зороастр 285
зороастризм 283, 285, 291
зуньи (индейцы) 66, 224—226, 233

Иаков 32, 193
Иванов В. В. 266, 267
Иванов С. Н. 297
Ивири 54
Иегова 34
Иезекииль 35, 129, 293
Иеремия 59, 100
иерогамия (священный брак) 47, 168, 285
иерофания 12, 18, 32, 71, 93, 274, 282
Изида 53
Иисус Христос 38, 42, 52, 72, 122, 289, 291, 293
Иктоми 230
Илуянкаш 69
Имир 45
Инанна (Иштар) 286, 290
индийцы 242, 243, 245
индоевропейцы 81, 108, 203
индонезийцы 250
Индра 44, 58, 60, 153, 239, 285

индуизм 268, 292
индусы 78, 96, 181
Илия 100
инициация 11, 22, 24—26, 31, 43, 50, 60, 61, 78, 79, 81, 87, 89, 165, 167, 179, 190, 206, 216, 217, 233, 235, 289, 298
инициация орфическая 182, 298
инь 226, 246—248
Иоанн 36
Иоанн Креститель 194, 289
св. Иоанн Лествичник 193
Иоахим Флорский 15, 131, 294, 295
Иолокантамулу 209
св. Иосиф Копертинский 186
иранцы 78, 83, 119, 121
Ирле Хан 156
ирокезы 220—224, 226, 233, 282
Исаак 105
Исайя 35, 78, 102, 115, 120, 123, 146
ислам 253
историцизм 128, 133, 134, 139, 202, 205
история 5, 6, 12, 15, 17, 18—21, 27—31, 55—58, 64, 66, 82, 84, 85, 88, 92, 93, 95, 99, 100, 101, 103, 106, 107, 110, 111, 113, 116, 117—119, 121, 122, 127—132, 145, 202, 256—259, 267, 268, 281, 291, 295, 296
— священная 12, 25, 29, 31
иудаизм 19, 42, 106, 121, 253, 284, 293
иудео-христианский комплекс 14, 23, 29
Иштар 48, 286

йезидизм 289
йезиды 77, 289
Йенанг 166
Йима 157, 284, 297
йог 182, 184, 244
йога 7, 8, 10, 97
Йома 42
Йом-кипур 73, 289
йоруба африканские 66
Йосселин де Йонг 236, 237

Казвини 75
кайнганг 208
Калинеску М. 263
калинья 209—211
калиюга 108, 109, 111, 122
калмыки 147, 152
кальпа (каппа) 109, 110
Каме 208
Камю А. 8
Караман М. П. 60. 62
Каркопино Ж. 116. 124
Карл Великий 149
карма 96, 97, 111, 112, 290
каруки калифорнийские (индейцы) 55
Карьялайнен К. Ф. 149, 161
Катанов Н. Ф. 161, 297
качина 225
Кашинг 224
квакиутль (индейцы) 240
Кейпер Ф. Б. Я. 239
Кеплер И. 131
Кереньи К. 276
Керн 208
Кёрк Г. 269
Кессиди Ф. Х. М. 269
Кивавпа 55
киргизы 147
китайцы 250
Климент Александрийский 130, 294
Клупт М. А. 6
Книга судеб 157, 158
Князь Тьмы 99
коги 211—214, 250
козел отпущения 70, 289
койот 227—230, 233, 250
Коко (Качина) 225
колдун 94, 95, 178, 179, 181, 183—185, 191, 195, 197, 267
коллективное бессознательное 13
комплементарность (дополнительность) 211
— оккультная 208
конец света 77, 120, 121
конфирмация 290
конфуцианство 253
конь (лошадь) 172—176
Коперник Н. 257
корку 175
коряки 147
Косинга 192
космогония 5, 12, 18, 19, 43, 45, 47, 65, 73, 85, 87, 101, 129, 140, 234, 238, 282, 283, 288, 292
космология 145, 163, 214, 246, 258, 296

— индонезийская 233, 238
— пранская 34, 283
космократор 38, 284
космос 5, 6, 18, 24, 29, 30, 37, 38, 39, 41—43, 50, 69, 72, 86, 88, 102, 103, 105, 106, 110, 114, 116, 126, 129, 130, 149, 153, 168, 213, 219, 233, 245, 250, 256, 279, 280, 283
Кох-Грюнберг 209
Кралевич Марко 60, 61, 63
крамат 282
крест 38, 40
Кречмар Ф. 172
крещение 72, 290
кри (индейцы) 215
критаюга 108
Кришна 274
Кроче Б. 134, 136, 264, 295
Ксенофан 270
Ксенофонтов В. 175
кубео 209
кубу 169
кузнец 11, 176, 178, 179
Куксу 230
кулин 194, 196
культ предков 143, 196
культурный герой 46, 215, 217—219, 285, 291
Кумарасвами А. К. 53, 190
курды 289
куреты 179
курнаи 196
Кухулин 181
кхаси 149
Кыдаай Максин 176, 178
Кызыган Тенгере 160
Кьеркегор 105
Кюмон Ф. 78, 117, 119

Лазарь 61
Лактанций 78, 118, 119, 292
ламаизм 152
Ламотт Э. 110
Ланселот 189
Лару Кай 174
латины 203, 204
Латуре Данё 235
Леви-Брюль Л. 12, 13, 15
Леви-Строс К. 13—16, 25, 204, 238, 266—268, 275, 279
левитация 186, 187, 298
Лейбниц 131
Леман 75
Ленин В. И. 295
Леруа О. 186
Леунклавий 60
Лехтисало Т. 150
фон Либенфелз Й. Л. 276
ликантропия 173, 297
Лин Ю. 48
Линго Пен 174
литургия 47
Лихачев Д. С. 257
Лич Э. 21
Ллойд Т. 269
Ловаланги 235
Локаята 97, 290
Лосев А. Ф. 5, 269
Лотман Ю. М. 11, 278
лошадь (конь) 78, 81, 173
Лукан 125
луна 89, 90, 120, 152, 203, 209, 220, 221, 234, 235, 289
луперкалии 49, 286
луперки 242
Люниман В. 78
Ляликов Д. Н. 277

магары 192
магический полет 183
магический реализм 5
магия 3, 50, 179, 253, 254
Магог 129, 293
Магомет 193
маздеизм 118, 283, 285, 292
майду 227, 228
майя 243, 274, 297
майя (индейцы) 91
Макробий 42
малайцы 166, 169, 170, 282
малекула 206
Малиновский Б. 265
Малкош-паша 60
Мампес 165
мамуралии 287
Мамурий Ветурий 67, 287
мана 32, 180, 282, 298
манавантара 109
мандеи 75, 77, 289
мандеизм 289, 291
Мани 291
маниту 282
манихейство 291
Манн Т. 5, 276
манси (вогулы) 160, 162
Ману 242
Манхейм К. 134, 141, 142, 295

св. Маргарита 61
Мардук 58, 69, 70, 71, 98, 288, 291
марийцы 161, 192, 195
Мария 187
св. Марк 142
Маркс К. 133, 134, 295, 296
марксизм 134, 135, 139
Марс 287, 297
махапралайя 109, 110
махаюга 108, 110
меланезийцы 282
Мелетинский Е. М. 11, 21, 256, 263, 267, 277, 278
менанкабау (Суматры) 170, 236
Мепебуш 215—219, 233, 250
меномини (индейцы) 215, 217—219
мессианизм 19, 73
Мессия 59, 102, 120
Мефистофель 11
мехраган 77
Мианикетейбо 209
Мид М. 271, 272, 273
мидевивин (тайный культ) 216
мидевиган 217
Миклухо-Маклай Н. Н. 54
Милица 61
Минуций Феликс 130, 294
мистика 3
мистика индийская 7
мистика лунная 76
Митра 77, 242—244, 289, 296
миф космогонический 25, 227
— о вечном возвращении 6, 8—10, 13, 14, 18, 20, 22, 27, 29, 31, 91, 116, 128, 130, 136
мифологизм 4, 5, 23, 24, 277
мифология индоевропейская 51, 297
мифология пранская 283
мифы лунные 89, 99, 289, 291
Мовинкель 72
Моисей 34, 99, 101, 102, 276
молитва 34, 148
Молох 104
Молчанов Ю. Б. 6
монголы 147, 152, 155, 161
монотеизм 253, 257
Мосс М. 13, 55, 199, 200
Мунгангуа 54
мужские союзы (тайные) 79, 81, 173, 179
мунда 179
муриа 174, 175
Мурко М. 62, 63
мышление архаическое 23, 59
— мифологическое 5, 12, 13, 16, 17, 25
— первобытное 54, 56
— прелогическое 13
Мюллер В. 217, 222
Мюнцер Т. 294

навахо (индейцы) 225, 226
Навуходоносор 59
нага 171
Нанабожо 215
нанайцы (гольды) 156, 157
нанди 149
парпиьери 196
нарты 181
Науцити 225
наяда 60
небо (Небо) 17, 38, 39, 41, 47, 48, 57, 145, 146, 148, 149, 150, 152—156, 158—160, 164, 166, 169—171, 184, 187, 188, 191, 194, 196, 197, 200, 219, 224, 234, 284, 285
Негеляйн И. 184
ненцы (самоеды) 148
ненцы-юраки (самоеды) 150, 162
неопифагорейство 116, 124
неостоицизм 124
ниасцы 171, 235
Ниберг Х. С. 117, 118
Нигидий Фигул 125
Нидабу 35
Нидэм Р. 200
Нимуэндаю К. 210
нимфа 60
Нинлиль 49, 286
нирвана 111, 244
Них'аса 228
Ницше Ф. 11, 29, 132, 136, 296
Новак 61
Новик Е. С. 23
Новруз 75—77
Новутсет 225, 226
Новый год 18, 48, 49, 58, 65, 67, 68, 69, 71—85, 240, 287
Норштейн Ю. 275
Нум-Торем 160
Нума 242
Ньёрд 203

образец мифический 33
— небесный 35
обрезание 46
общество архаическое 28—30, 86
— древнее 27
— историческое 14
— первобытное 14, 83
— традиционное 27, 29, 30
Овидий 287
огнепоклонство 283
оджибве (индейцы) 215, 217—219, 233
Один 297
Озирис 51, 285, 291
Ока Масао 82
оккультизм 3
св. Олав 193
Олам 8
Олельбис 228
онондага 221
оракулы Сивиллы 35, 117, 120
ораоны 49, 179
оргия дионисийская 54, 285, 287
— коллективная 33, 67, 70, 245
— тантрийская 245
оренда 282
Ориген 15, 130, 293, 294
Ормазд 42, 46, 75, 118, 285, 292
д'Орс Э. 30
Ортега-и-Гассет Х. 134, 295
Орфей 47, 285
орфик 47, 285, 298
Ось Мира (мировая) 17, 39, 147, 152, 155, 159, 163, 165—167, 169
оттава (индейцы) 215
Отто Р. 255, 259
Очирванн 153

Павсаний 48
память историческая 84
— коллективная 58
Пан·Ку 45
пантеизм 257
парадигматический жест (действие) 51, 54, 56
Парсонс Т. 254
Паскаль 131
Пасха 72
Патанджали 7
пауни (индейцы) 46
Педерсен 72, 75
св. Перепетуя 193
Перри У. Дж. 201, 202
Перхт 78
Петаццони Р. 84
Петр Коместор 40
Петрушевская С. 275
Пиганьоль А. 203
пигмеи-семанги 164, 165
Пирава 46
пирриха 50
Пифагор 276
Платон 17, 36, 53, 56, 114—116, 123, 269, 270, 276, 293
повтор ритуальный 29
пожар (всемирный), (вселенский) 90, 108, 117, 118, 125
Полибий 258
полинезийцы 282
политеизм 257
Полярная звезда 39, 41, 146—149, 152, 295
полярность (антагонизм) 199, 207, 211, 212, 214, 215, 233, 244, 245, 249
помо 229
Помпей 59
Попов А. 177
Порфирий 114
Посланец 135
пост 74
Потанин Г. Н. 153
потлач 55, 287
потоп (всемирный), (мировой) 19, 40, 41, 70—72, 75, 77, 90, 118, 215, 231
Праджапати 86, 87
праздник Кущей 72, 73, 77, 288
праздник Судеб 69, 71
прамайя 109, 110
Пресвятая 17, 70, 145, 155, 156, 163, 164, 170, 172, 177, 178, 197
Приклонский В. А. 161
Припутар 161
природа 21, 22, 71, 92, 137, 140, 224, 243, 255, 267, 279, 286
причастие 33
прообраз доисторический, небесный 34
Пропп В. 11
прототип мифический 33, 53
прототип сакральный (небесный) 17
психоанализ 262
птица 168, 183—187, 203, 220

Птолемей 130
пурим 288
Пуруравас 243
Пуруша 45
пуэбло (индейцы) 224—226

Ра 58
раввин 120
Райхель-Долматофф Г. 213
Ратцель 201
Рахаб 19, 72, 73, 288
реальность трансцендентная 33
Рейценштейн 71
Риверс У. Г. Р. 201
Риккерт Г. 134, 295—296
Риккетс М. Л. 231
Рильке Р. М. 275
римляне 41, 90, 125, 203, 243, 287
ритм космический 29, 132, 225, 247
ритм лунный 90
ритуал 6, 10, 11, 21, 23, 24, 26, 32, 33, 38, 43, 45—47, 50—52, 56, 70, 78, 84, 85, 87, 99, 107, 173, 176, 195, 196, 205, 225, 254, 256—259, 265, 271, 284, 287, 289, 290
ритуал десакрализации 57
рождество 74
Ромул 125—127, 203, 242, 243
Рубен В. 179
Рудольф фон Фульда 147
русские 192

саами (лопари) 147, 149
саами скандинавские 147
сабины 203, 204
Савитар 47
Савонарола 131
сакаи 166, 169
сакалава Мадагаскара 46
саксонцы 147
самоеды (ненцы) 146
св. Самсон 61
санкхья 243
сансара 244
Сара 105
Сарнанитум 70
Сартр Ж.-П. 8
Сасаниды 283, 284
Сатана 205, 293
Сатурн 194, 288
сатурналии 68, 70, 79, 288
Седит 228
селькнам 95
семанги (Малаккского полуострова) 39, 95, 166
Сеннахериб 35
Серов Н. К. 6
Серошевский 161
Сет 51
сибо 159
Сивилла 125, 290
Сикха (Будда) 111
символ 5, 6, 17, 32, 172, 175, 239, 269, 273
символизм дуалистический 212, 218, 219
— религиозный 3, 260
Сиоран Е. 270
Сирксма Ф. 240
сиу (индейцы) 225, 230
скифы 181
Славик А. 81, 82
славяне 78, 287
со (индейцы) 215
собака (погребальная) 172, 173, 295
сознание историческое 30
— мифологическое 18
— первобытное или архаическое 17, 32, 88
солнце 120, 126, 152, 203, 208, 209, 220, 221, 224, 230, 234, 242, 257, 285, 289
Соловьев Вл. 295
Соломон 35, 59
Сома 44, 284, 285
Сорокин П. 130, 132
де Соссюр Ф. 267, 282
сотворение 36, 37, 41, 44, 47, 68, 69, 73, 75, 80, 83, 86, 106
Сотворение Мира 37, 43, 46, 68, 71, 74, 76, 85, 87, 101, 127, 282
социологизм 205
спасение 72, 73
спаситель 40, 47, 53, 121, 122, 227
Старик 230
Стейн Р. 240, 241
Стивенсон 224
стоики 116, 125
стоицизм 116, 117
столп мира (мировой) 145, 147
структурализм 204, 267, 268

Суссистиннако 225

Та Педи 95, 166
табу половые 54
Тавискарон 220—223
Тайкомол 228, 229
Таммуз 48, 98, 99, 103, 286, 290, 291
Тамузи 209, 210
танец 50, 73, 101, 173, 174, 175, 222
Танин 288
тантра-йога 244
татаро-монголы 293
татары 159, 297
— сибирские 147, 152, 156, 158
— тюркоязычные 146
Таухаки 60
Тахо-Годи А. А. 269
Тваштар 47
творение 12, 43
Тезей 50
Телемах 270
телеуты 147, 160
тельхины 179
Тенгере Кайра Кан 160
Теозоа 276
Тертуллиан 294
Тешуп 69
Тиамат 19, 44, 45, 69—71, 288, 291
тибетцы 240
Тильгер А. 136
тимбира 210
Тит Татий 203
тоба-батаки 234
Тобинг Ф. Л. 235
Товий 35
Тойнби А. 132, 258
Токарев С. А. 256, 278
Толстов С. П. 283
тонга 195
Топоров В. Н. 258, 273
Тор 51
тораджи 170
Торндайк Л. 130
Тот 46, 285
тотем 236
тотемизм 14, 143, 196, 287
тофалары (карагасы) 163
Трава Жизни 43
третаюга 108
Трёльч Э. 134, 295
трикстер (плут) 229—232
Трубецкой Н. С. 204, 267
тубу 178
тувинцы (сойоты) 147, 161, 163, 297
тунгусы 157, 175

удеши-бурханы бурятские 149
украинцы 40
Ункулучкулу 46
Упулеро 234
Упунусу 234
Успенский Б. А. 11, 278
Утнапишти 71, 288
Утсет 225, 226
Учцити 225

Фавн 286
Феодорит 130, 294
фея (вила) 60, 62
фиджийцы 87, 88
философия истории 27, 73, 92, 134
финны 39, 147
Фирмиций Матерн 118
О'Флайерти В. 270, 273, 274
фламины 242
Флетчер А. 46
Флора 286
флоралии 49, 286
Фома Аквинский 54, 130, 131
Фрактаона 58, 60
Франкфорт Х. 68
Франциск Ассизский 131
Фрейд З. 262
Фрейденберг О. М. 5, 253, 262, 265, 266
Фрейр 203
Фрейя 203
Фробениус Л. 184
Фрэзер Дж. Дж. 11, 16, 67, 70, 279, 287
Фукидид 258

Хавеннйо 222
хадийа 149
Хайдеггер М. 136, 260, 261, 295
хакасы (абаканские татары) 152, 155, 297
Ханинсеоно 222
ханты (остяки) 148, 149, 158, 160, 162
— васюганские 155
хаос 5, 18, 36—38, 41, 43—45, 68—70, 72, 73, 78, 82, 102, 277, 283—286, 288, 291

Харамбетель 104
Харва 157, 161
Харрингтон Дж. П. 55
Хеманихике 209
Хентце К. 246
Херц Р. 200
Хефлер О. 78
хилиасты христианские 119, 120
Хирон кентавр 53
Хокарт А. М. 51, 87, 88
Холи 49, 286
Хольд 78
хопи (индейцы) 67, 79
храм 17, 34, 35, 37, 38, 41, 43, 52, 150, 284
христианство 12, 17, 19, 72, 94, 101, 106, 121, 131, 135, 142—144, 253, 257, 271, 293
Хронос (Крон) 53, 115, 288
Хрунгнир 51
Хуньяди Янош 61
Хут О. 78
Хьюит Дж. Н. Б. 221

Цезарь 125
Центр Вселенной 41
центр мира 17, 33, 38, 39—41, 43—45, 148, 151—154, 193, 197, 213, 214, 224, 284
центр надземный 33
церемония (религиозная) 30, 46, 50, 66, 83, 173
Церера 286
Черрис О. 209
циклопы 179
циклы космические 107, 122
Циммерн Г. 71
Цуни-гоам 95

Чарвака 97, 290
человек архаический (архаических культур) 5, 29, 33, 56—58, 89, 93, 96, 121, 137, 138, 140, 141
— досократовский 28
— древний 6, 28
человек исторический 14, 27, 128, 137, 141, 143
— исторических цивилизаций 28
— картезианский 264
— мифологический 18
— первобытный 12, 23, 25, 33, 89, 91, 92, 94—96, 100, 283
— примитивный 28
— современный 5, 6, 19, 29, 64, 138, 139, 141, 143, 144, 254, 274
— традиционных культур (традиционный) 56, 84, 111, 139, 254
— традиционных цивилизаций 128, 129, 139
Чернышова Т. А. 280
Чжуан цзы 247, 274
Чингисхан 129, 293
чуваши (волжские) 161
чукчи 147—149
Чэдвик 62, 63

Шакти 244
шаман 22, 145, 148, 149, 154, 155, 157, 159, 162, 163, 167, 172, 173, 175, 176, 177, 178—183, 184—188, 190, 191, 195—197, 210, 231, 297
шаманизм 10, 22, 23, 145, 155, 163, 167, 169, 172, 179, 186, 197, 296
де Шарден Т. 258
Шекспир В. 52
Шеллинг Ф. В. 295
Шпва 244
Шплз Э. 254
Шмидт В. 148, 196, 201, 229, 259, 296
Шмидт Г. 72, 164
Шпенглер О. 11, 132, 295, 296
Штёр В. 234
шумеро-аккадцы 81
шумеры 48

Эванс И. Х. Н. 164, 166, 167
Эванс-Притчард Е. 254
Эвгдат 42
Эдсман К. М. 118
экзистенциализм 7, 133, 139
экстаз 53, 145, 173, 177, 182, 185, 187, 191, 197, 285
Элвин В. 174
Элиаде М. 3—26, 252—279, 282, 284, 290, 294—296
Элиезер Р. 72
Элиот Т. С. 136, 296
Эллиот Смит Дж. 201, 202, 203

Элькин Д. Г. 6
Эмпедокл 114
Энгельс Ф. 296
Эней 47
Энлиль 49, 286
Эон 8, 103, 111, 119, 123, 125, 291
Эпикур 297
Эпштейн М. 280
Эрлик, Эрлик-хан (Ирле хан) 156, 177
Эрцег Степан 62
эскимосы 147, 180, 240
Эскулап 53
эстонцы 147

Юбо Ж. 124
юга 8, 108, 109, 132, 292
юин 54
юки 228
св. Юлиан 61
Юнг К. Г. 10, 12, 13, 22, 30, 274
Юнона 286
Юпитер 126, 147, 288

Яване 210
Ягер Г. 236
Якоби Х. 109
Якобсон Р. О. 267
якуты 146, 157, 161
Яма 157, 297
ян 226, 246—248
японцы 39, 78, 81, 179
Ясон 48
Ясперс К. 258, 259
Яхве 72—74, 99, 100, 102—104, 293

СОДЕРЖАНИЕ

Очерк жизни и творчества Мирча Элиаде 3
Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение) . . 27
Предисловие автора 27
К определению понятий «вечное возвращение» и «архетип» 29
Глава первая. Архетипы и повторение 32
Проблема 32
Небесные архетипы территорий, храмов и городов . . 34
Символика «центра» 38
Повторение космогонии 43
Сакральные модели ритуалов 45
Архетипы «мирской» деятельности 50
Мифы и история 55
Глава вторая. Возрождение времени 65
«Год», Новый год, космогония 65
Периодичность творения 74
Постоянное возрождение времени 82
Глава третья. «Несчастье» и «история» 93
«Нормальность» страдания 93
История как теофания 99
Космические циклы и история 107
Судьба и история 122
Глава четвертая. «Ужас истории» 128
Живучесть мифа о вечном возвращении 128
Трудности историцизма 133
Свобода и история 137
Отчаяние или вера 141
Шаманизм и космология 145
Три космические зоны и Мировой Столп 145
Мировая Гора 152
Мировое Древо 154
Мистические числа 7 и 9 159
Шаманизм и космология в Океании 163
Параллельно существующие мифы, символы и обряды . 172
Собака и конь 172
Шаманы и кузнецы 176
«Магический жар» 180
«Магический полет» 183
Мост и «трудный переход» 187
Лестница — дорога мертвых — восхождение 191
Пролегомены религиозного дуализма: диады и противоположности 199
История вопроса 199

Историцизм и редукционизм 202
Два типа сакральности 205
Южноамериканские божественные близнецы 207
Полярность и дополнительность у коги 211
Борьба и примирение: Менебуш и целительная хижина 215
Великий бог и культурный герой 218
Дуализм ирокезов: мифические близнецы 220
Культ: антагонизм и чередование 221
Пуэбло: пары антагонистических и взаимодополнительных божественных существ 224
Калифорнийские космогонические мифы: бог и его противник 227
Трикстер 230
Несколько замечаний 232
Индонезийские космологии: антагонизм и интеграция 233
Космогония, ритуальные соревнования и состязания ораторов: Индия и Тибет 238
Дэвы и асуры 241
Митра — Варуна 242
Полярность и coincidentia oppositorm (совпадение противоположностей) 244
Ян и инь 246
Заключительные замечания 248
Послесловие 252
Комментарии 282
Предметно-именной указатель 299